tradición del existencialismo

o las filosofías de la vida

colección panorama

JULIEN BENDA

julien benda

tradición del existencialismo o las filosofías de la vida

siglo veinte / buenos aires

Título del original francés
Tradition de l'Existentialisme

Traducción directa de
IRENE MENDOZA

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723.
Juncal 1131 — Buenos Aires
IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINE

El existencialismo es la forma moderna de una posición metafísica muy antigua. Las posiciones metafísicas son muy pocas. Son necesariamente intolerantes. Ésta es la rebelión de la vida contra el pensamiento, sobre todo contra el pensamiento de la vida. Historia de esta rebelión: 1º en el pueblo; 2º en la filosofía. Rasgos específicos de esta posición en el existencialismo. Democratización de la filosofía en el siglo XIX. Causas del éxito del existencialismo.

La filosofía adoptada hoy por todo un mundo que, aunque lejos de comprender siempre el texto, capta vaga pero firmemente el espíritu —he nombrado el existencialismo—, encarna, bajo un nombre nuevo y con ciertos rasgos puramente actuales, algo muy antiguo. Algunos de sus comentaristas, mejor dicho simpatizantes, están de acuerdo en ello. En esta filosofía, concluye uno de ellos al cabo de un extenso estudio, no hay otra cosa "que una manera específicamente moderna de volver a sentir y decir cosas eternas" [1]. Por supuesto que esto era de prever. La posición del espíritu humano frente a los grandes problemas filosóficos, exactamente metafísicos, son muy contadas —cierto filósofo sostuvo, no sin razón, que se reducen a seis oposiciones [2]—, y todas están ocupadas desde que el espíritu metafísico existe; de modo que las

1 JEAN BEAUFRET, *Confluences*, setiembre de 1945.

2 RENOUVIER, en su *Classification systématique des doctrines philosophiques*. [Hay versión castellana, Editorial Losada, 1948, trad. de Vicente P. Quintero]. Recordemos estas oposiciones: la cosa, la idea; lo finito, lo infinito; la necesidad, la libertad; la evolución, la creación; la felicidad, el deber; la evidencia, la creencia.

llamadas filosofías nuevas son en este caso sólo modernizaciones de ideas muy antiguas que, en suma, se distinguen de ellas por modalidades bastante superficiales. Es en el orden metafísico donde más que en cualquier otra parte, puede decirse que nada nuevo hay bajo el sol [3].

En nuestros días, la modernización de las posiciones metafísicas consiste sobre todo en justificarlas (H. Spencer, Marx, Bergson) en nombre de la ciencia, ya que cada filósofo adopta aquello que conviene únicamente a su propia tesis. Es preciso reconocer que el existencialismo no emplea esa moda, pero que francamente se considera una metafísica, excluída de todo llamado a la ciencia, y para la cual sólo tiene desprecio. En esto su posición sería bastante semejante a la de Spinoza, que nunca intentó apoyar sus concepciones de la Substancia o del Amor intelectual sobre los descubrimientos físicos o matemáticos de su época. Agreguemos que todas estas posiciones metafísicas tienen un mismo rasgo en común: a saber que, precisamente por partir de la metafísica, son esencialmente indemostrables. Nunca se demostrará, hasta el punto de aislar los contrarios como en un experimento de laboratorio, el fundamento de la idea de libertad o del determinis-

3 "Para las cuestiones que llegan al límite de lo incognoscible, dice un historiador de la filosofía (PAUL TANNERY, *Pour la science hellène*, pág. 200), todos los conocimientos acumulados al cabo de veinticinco siglos pudieron alimentar la discusión sin hacerla avanzar un sólo paso hacia la solución".

mo, como tampoco el creacionismo o evolucionismo. Estas tesis sólo constituyen preferencias debidas al temperamento de quienes las sostienen, e implican tal violencia en la afirmación, tal intolerancia frente a los opositores, que rechazan todas las creencias que no pueden justificarse por la razón. En esto el existencialismo no es una excepción.

EL EXISTENCIALISMO ES UNA FORMA DE LA REBELIÓN DE LA VIDA CONTRA EL PENSAMIENTO

¿Cuál es la posición eterna de la que el existencialismo sólo es una forma moderna?

Es la voluntad de exaltar el hecho de vivir, de sentir, de actuar, de "existir" en oposición al hecho de pensar[4] y, sobre todo, de pensar sobre la existencia; es, podría decirse, la rebelión de la *vida* contra la *idea,* especialmente contra la *idea de la vida;* voluntad que hoy expresa en términos

[4] Es sin duda la interpretación que enuncia esta declaración: "¿Qué sentido debe darse a esta actitud existencialista, sino el de un divorcio entre el pensamiento y la existencia, lo abstracto y lo concreto, la idea y la realidad viva inmediatamente captada y elevada por sobre todas las determinaciones inteligibles, lo mítico opuesto finalmente a lo racional?" (*Revue de Métaphysique et de Morale,* 1940, pág. 412, a propósito de la "Introduction a la Philosophie" de R. Le Senne).

de escuela cuando declara que "la existencia precede a la esencia" [5] y que sólo le interesa la existencia; o mejor aún, que su tema no es la existencia, sino lo *existente*; o acaso también, que ella ha reemplazado el problema de "la muerte" por el de "yo muero", no admitiendo siquiera las "escapatorias de lo impersonal e intemporal" [6], que, como se sabe, aun en grados distintos, son el alimento mismo del pensamiento en lo que éste se opone a la sensación [7].

El existencialismo es "la defensa de la existencia", proclama uno de sus apóstoles más empecinados [8]. ¿Defensa contra qué? Contra el pensamiento reflexivo, meditativo, organizado, mientras es la negación de la acción, de la pasión, de la vida (el pensamiento irrazonable puede encontrar clemencia). Podría decirse además que es la vida resuelta a sentirse en tanto que acto, en tanto

5 Para una aclaración de este dogma, véase la nota *A*, al final de este volumen.

6 JEAN GRENIER, advertencia de *Existence*, ensayos de Albert Camus, Benjamín Fondane, M. de Gandillac, Étienne Gilson, J. Grenier, Louis Lavelle, R. Le Senne, Brice Parain, A. de Waehlens. (Gallimard, 1945).

7 ¿Será preciso recordar que la pretensión de pensar una cosa en su individualidad más estricta, fuera de todo lo impersonal o intemporal, no es otra cosa que pura ilusión? Nosotros no formamos el más mínimo pensamiento sin movilizar inconscientemente todo un mundo de abstracciones. No podemos conocer lo individual como tal, sino mediante una comunión mística —afásica— con él: estado que, como dice Bergson, se lo *vive* no se lo piensa.

8 J. P. SARTRE, *L'existencialisme est un humanisme*. [Hay versión castellana, Ed. Sur, 1947].

que fuerza, en tanto que drama, y que "se indigna de tanto discurso".

¿Será preciso detenerse en aquellos que objetaron que el pensamiento reflexivo forma parte de la vida? Como si ella no se opusiese a lo que el existencialismo llama la vida; es como decir que la mortificación es parte de la vida. ¿O acaso que el pensamiento reflexivo es acción, véase pasión? Como si nada tuviera en común con la acción de Aquiles o la pasión de Fedra. Esta confusión entre *la vida del espíritu* y la vida, esta impotencia para ver que la palabra *vida* es tomada allí *por pura metáfora,* aparece corrientemente en algunos filósofos [9].

HISTORIA DE ESTA REBELIÓN

Examinaremos la historia de la rebelión de la vida contra el pensamiento en dos dominios: 1º en las masas; 2º en los filósofos.

1º *En las masas*

La rebelión de la vida contra el pensamiento especulativo está latente en las masas, aún cuando no siempre de manera consciente y es profundamente natural en ellas. Digo el pensamiento espe-

9 Cf. nuestra obra: *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité,* Mercure de France, pág. 54 y nota C.

culativo, puesto que el pensamiento que comprueban les proporciona un mayor bienestar material —la ciencia aplicada— siempre se vió favorecido por ellas. Es profundamente natural el hecho que seres, para quienes el destino sólo es un sudor de sangre y agua bajo el aguijón de la existencia, sientan odio por aquellos que, con toda tranquilidad y sin más interés que la satisfacción que en ello encuentran, registran hechos y enhebran razones. Es lo que dos mil años atrás simbolizaba el pueblo de Tarento cuando masacró a los pitagóricos, tranquilamente entregados en sus torres a la observación de los astros, y a escrutar la esencia del número. Este odio es más natural aún, cuando el pensamiento se ejerce sobre la vida; entonces se parece a la del desdichado, torturado por un cáncer, para con el sabio dedicado fríamente a observarlo, o el hombre de la calle para con aquellos que, según Renán, si un cataclismo destruyera el planeta, se dedicarían a reformar sus puntos de vista sobre la estructura del mundo. Pero este odio tan instintivo de las masas para con la inhumanidad del pensamiento, después de haberse satisfecho con la hecatombe de la Magna Grecia, recién volverá a manifestarse en nuestros días —renace en las palabras de un hombre del pueblo frente al patíbulo de Lavoisier, cuyas meditaciones, según él, para nada sirven: "La República no necesita químicos"— y es uno de los hechos más asombrosos de la historia, el que un puñado de hombres sentados, haya logrado hacer creer durante veinte siglos a las masas, todas ac-

ción y pasión, que ellos y sólo ellos eran los ejemplares humanos dignos de ser considerados [10].

2º *En los filósofos*

En el mundo de la filosofía puede admitirse que los primeros cruzados de la vida contra el pensamiento —los primeros "pragmatistas"— fueron los sofistas, cuando se hicieron señalar por Sócrates que con su búsqueda de la dominación por todos los medios— su "voluntad de poder", como diríamos en nuestros días— enseñaron la primacía de la sensación —del "sentirse", para hablar con Saint-Simon—, mientras que su agente de publicidad, Aristófanes, llamaba "nubes" [11] los ejercicios del pensamiento desinteresado a que se entregaba su adversario. Este asalto de la vida contra el pensamiento, lanzado por los compañeros de Calicles, continúa siendo empleado, aún cuando con menos ruido por aquellos que, no sin cierta arbitrariedad, se ha dado en llamar socráticos; por los megáricos que, en nombre de una

10 El asalto contra el pensamiento en nombre de la vida es un lugar común de los poetas. Así Ronsard dice:

Buenos Dioses, quienes alabar quisieran
Los que, pegados a un libro,
Nunca tienen la preocupación de vivir.

Adviértase que Ronsard es el tipo del hombre "pegado a un libro".

11 Término retomado, cincuenta años ha, por los pragmatistas de *L'Action Française*, contra otros idealistas.

actitud puramente práctica, rechazaban todo lo que es concepto, juicio, pretensión científica; por los cirenaicos, que sólo quieren saber del placer o de la pena inmediatamente percibida, fuera de toda concomitancia intelectual, sentidas como "movimiento fácil" o "movimiento rudo"; sobre todo por los cínicos, en quienes, además de la exaltación del poder, como en los sofistas, se agrega —rasgo este que con ellos aparece y será retomado por muchos pragmatistas modernos— la afirmación de que el rechazo de todo dictado, ya sea de la inteligencia o de la moral, constituye la verdadera libertad. Creemos comprender al existencialismo cuando lo vemos sostener que "la virtud está en los actos y que no deben hacerse discursos" y adoptar a Hércules como modelo, "tipo de la voluntad indefectible y de total libertad" [12]. En todo caso podría decirse que, con estas escuelas, la protesta de la vida contra el pensamiento desaparece de la filosofía, por lo menos, de la filosofía que ocupa la escena [13] y que está, bajo el imperio desde ya único, del vencedor de los sofistas y de sus dos grandes discípulos; ya no darán otro espectáculo durante veinte siglos, como no sea el de la valorización del pensamiento por oposición a la vida y, sobre todo, a la vida práctica. Va a establecer con Sócrates que la ciencia se des-

12 Idéntico desprecio del discurso en nombre del acto en Pirrón. Cf. ÉMILE BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie* [Hay versión castellana: Editorial Sudamericana, trad. de Demetrio Náñez, Buenos Aires, 1942], t. I, 2a parte, págs. 263-283.

13 Véase la nota *B* al final de este volumen.

honra cuando sirve a la navegación o a la agricultura; con Platón, que el cuidado del cuerpo vicia el funcionamiento del espíritu [14]; con Aristóteles, que el bien supremo es el "pensamiento del pensamiento"; con Séneca, que resulta inaudito que el inventor de una nueva calefacción sea citado entre los pensadores; que si se honra el trabajo manual, el zapatero acabará creyéndose filósofo; que la filosofía no tiene por finalidad el enseñar a los hombres a servirse de sus manos, pero sí a formar sus almas [15]; con Plotino, que la culminación del ser consiste en la contemplación intelectual [16]; con San Agustín, que *Homo est maxime mens*; con los escolásticos y su querella de los universales, que la corrección del pensamiento constituye el problema máximo; con Descartes, que el pensamiento es el signo crucial de la existencia; con Pascal, que "toda nuestra dignidad consiste en el pensamiento"; con Spinoza, que es por medio de la inteligencia que nos

14 *Fedón*, 65 *a*.

15 Cf. nuestra obra *Précision* (Gallimard, 1937): "Literatura occidental y literatura comunista".

16 Aunque por encima esté el "éxtasis", comunión mística del sujeto y del objeto, pero ignorada por la mayoría de los hombres. El mismo Plotino, según lo confió a Porfirio, no lo habría experimentado sino cuatro veces en su vida. Otro tanto con el "yo profundo", del que Bergson afirma que morimos casi todos sin haberlo conocido. A. de Waehlens declara (*L'Existence*, Gallimard, pág. 180) que "muchos hombres no acceden nunca (a lo que él llama la posición filosófica, que es el sentido de la trascendencia) y que el yo, aun cuando es filósofo, no lo es sino en contados instantes".

identificamos con la divinidad [17]. Aun cuando con escasa fuerza, la rebelión de la vida contra el pensamiento reaparece en el siglo XVII, con una escuela anticartesiana que niega que el pensamiento sea el signo de la vida, y afirma (Gassendi) que el perro legítimamente puede afirmar: "Ladro, luego soy". Estalla la rebelión, pero esta vez triunfante, adueñándose del escenario filosófico, del que arroja casi totalmente al enemigo, con los estetas de fines del siglo XVIII, los Lessing, Schlegel, Herder, Humboldt, y su anatema sobre el carácter intelectual de la literatura francesa; con sus herederos, los Fichte, Schelling, Görres y su grita sobre el racionalismo de la Revolución; puede decirse con el romanticismo francés, que quiere ser la vida, no una *idea* de la vida, que eso era el clasicismo; con el bergsonismo y su apología de la "duración", puro "impulso vital", purgado de los hábitos del pensamiento, en tanto que éste es una sucesión de conceptos, sobre todo, de la vida.

17 Bien que nos le acerquemos también por el perfeccionamiento de nuestras facultades corporales (*Ética*, IV, 20); tesis natural en un pensador para quien Dios es a la vez pensamiento y materia. Más adelante exalta "el deseo de actuar y vivir, es decir, de *existir actualmente*". Podría preguntarse si estaba tan cerca de la divinidad por su habilidad para pulir espejuelos como por escribir la *Ética*. Por algo determinados sistemas totalitarios hacen de él uno de sus maestros. Sin embargo, su gloria universal proviene de que se lo considera como modelo del pensamiento especulativo, por oposición a la vida práctica. A veces nos preguntamos si no nos hallamos aquí delante de uno de esos numerosos casos en que la reputación de un gran hombre reposa sobre un contrasentido.

Continúa acompañado de un grito de guerra formal contra todo freno intelectual o moral, a la expansión del yo individual o nacional en la *Voluntad de Poder*, de Nietzsche, *El Único y su propiedad*, de Stirner, el dinamismo ilimitado del nacional-socialismo, a los que pueden agregarse, teniendo algo en cuenta la truculencia inherente al temperamento latino, los ataques a toda regla social del primer Barrès, luego de André Gide. Hoy ella se afirma en el existencialismo. Tal, creemos, es la tradición de la que deriva –no digo que lo proclama– la filosofía actualmente en boga.

DEMOCRATIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA

Antes de proseguir quisiera abordar otro aspecto de la revolución que en el siglo XIX ocurrió en la filosofía, debido al triunfo de las doctrinas alemanas, y su creciente influencia lograda en superficie y en profundidad.

El asalto contra el pensamiento en nombre de la vida es, según ya lo recordamos, el movimiento natural de las masas; sin embargo, puede agregarse que el aferramiento al pensamiento en su oposición a la vida es propio de hombres de excepción poco numerosos, generalmente solitarios, bastante altaneros, digamos, de una aristocracia. De lo que se desprende que puede decirse que, con la revolución del siglo XIX, *la filosofía, que hasta entonces era aristocrática, se volvió pueblo.* Una vez

más el Verbo se hizo carne. Y de hecho, la filosofía se puso a adoptar la jerarquía de valores característica del pueblo —más exactamente, del siglo— poniendo resueltamente la "inquietud de la vida" por encima de la idea [18], reprochando a su predecesora su "hostilidad para con el mundo" [19], avergonzándola de haber sido crítica y no humana. Así también sus grandes encarnaciones —el bergsonismo, el nietzschenismo, el existencialismo— habrían sido filosofías *populares*, precisamente porque el pueblo se interesa en la filosofía, cosa que no ocurrió con el platonismo, ni el espi-

18 "Llamando Idea a una determinada seguridad de fácil inteligibilidad, y Alma a una cierta *inquietud de vida* (subrayado por el autor) parecería que una invisible corriente llevase a la filosofía moderna a elevar el Alma por sobre la Idea". (BERGSON, *Introduction à la metaphysique*). Adviértase la timidez de la palabra "fácil"; en realidad la inteligibilidad *difícil* es, no menos que la otra, repudiada por el bergsonismo, por el hecho de que deriva de la inteligencia. ¡Bárbaros avergonzados de su barbarie! Es el equívoco de que es objeto la oscuridad que el mallarmeismo reclama para el poema, oscuridad que muchos creen que no es sino relativa, cuando el autor de *Coup de dés* la quiere absoluta. (Ver sobre este punto nuestra *France byzantine*, págs. 103-107; [hay versión castellana: *El triunfo de la literatura pura, o la Francia bizantina*; trad. de Segundo V. Tri, Ed. Argos S. A. I., Buenos Aires, 1948]). Nos preguntamos también por qué el maestro de los *Donnés immédiates* quiere que la corriente filosófica que eleva el alma por sobre la idea sea "invisible", cuando se desenvuelve en pleno día y plena gloria. Hay aquí, en él, un dejo de respeto por el intelectualismo, del que se liberarán sus sucesores.

19 BERGSON, citado por GURVITCH, "La filosofía fenomenológica", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1928, págs. 556-557.

nocismo, ni el kantismo [20], no porque el pueblo perciba la personalidad de esas nuevas doctrinas, pero sí porque siente muy acertadamente que todas ellas colocan la vida por encima del pensamiento. Me limito a señalar al lector esta democratización de la filosofía, dejándole en libertad de decidir si la misma marca un progreso para esta actividad.

CARACTERES ESPECÍFICOS DEL EXISTENCIALISMO

El existencialismo recoge la tesis de la vida contra el pensamiento con ciertos rasgos, algunos de los cuales pueden ser considerados clásicos, en el sentido de que la tesis los presenta en todos los tiempos, aunque los lleve a menudo singularmente a fondo, mientras otros son nuevos y le pertenecen en propiedad. Recordaremos brevemente unos y otros, no olvidando que corresponde a la esencia de esta filosofía protestar, no sin razón,

20 El cartesianismo, se dirá, fué una filosofía popular, una filosofía adoptada por el siglo. Pero aquel siglo, con el racionalismo de sus literatos, de sus mundanos, de sus mujeres, en modo alguno era pueblo. (Véase LANSON, "La influencia de Descartes sobre la literatura francesa", *Revue de Métaphysique et de Morale*, julio de 1896; PHILIPPE SAGNAC, *La formation de la Société française moderne*, t. I, pág. 29). Cf. también nuestro *Belphégor*, nota *L*: "Que las mujeres del siglo XVII tenían respeto por la forma de alma masculina, se valoraban en la medida que tendían a ella".

que se la traiciona desde el momento que se le atribuyen proposiciones idénticas a sí mismas y claramente formuladas [21].

21 Recordemos la recomendación de Kierkegaard a sus fieles: "Por lo que se refiere a los conceptos existenciales, el deseo de evitar las definiciones es una prueba de tacto". (Citado por CHESTOV, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, págs. 36-37). Dejo de lado entre los rasgos de esta filosofía, aquellos que consisten, por ejemplo, a partir de la guerra, en atacar, con ALBERT CAMUS, en su *Mythe de Sisyphe*, la razón que pretende "que todo es claro", o las categorías "que todo lo explican y tienen que hacer reír al hombre honrado". Como si la razón no se esforzara en advertirnos, después de Auguste Comte, que se le escapa todo un mundo; como si las categorías de un Kant o de un Renouvier alguna vez hubiesen pretendido "explicarlo todo". Aquí yo sólo menciono autores serios, es decir, leales.

Nos asombra leer, escrito por uno de ellos (A. DE WAEHLENS, "Existencia y subjetividad", pág. 186 de la citada recopilación *Existence*, Gallimard, 1945) que cuando "la ilusión de la subjetividad, se inclina a ver lo absoluto en sí misma, es precisamente el racionalismo". Aparentemente el autor cree, con Bergson, Brunschvicg, Lavelle, y otros, que la ciencia, después de las teorías de Einstein, se considera una actividad subjetiva. Véase más adelante, pág. 29 y sigt.

Será preciso advertir de inmediato que bajo este rasgo común, cual es el de la oposición de la vida al pensamiento, el existencialismo conoce, como todas las prédicas que vienen del corazón y no de la razón, divergencias y aun antagonismos: Heidegger y Jaspers, Sartre y G. Marcel, Camus y Fondane. Este último distingue (*Le lundi existentiel*, pág. 28) dos generaciones de existencialistas, muy diferentes al menos en cuanto a su fortuna temporal: la de los Kierkegaard, los Dostoiewsky, los Chestov, y la de los Jaspers, los Heidegger, los Sartre, los Lavelle, los G. Marcel. Se hallará una dicotomía muy matizada, dentro de su brevedad, de las tesis existencialistas en ÉTIENNE SOURIAU, *Les différents modes d'existence*, Presses Universitaires, pág. 18, nota.

Nos arriesgaremos a decir que su voluntad central consiste en que el ser se conoce anteriormente a toda determinación de sí mismo por sí mismo, fuera de todo signo, concepto, juicio, cosas que son del pensamiento *a propósito de la existencia,* pero no son de la existencia. Es la doctrina del "predeterminismo trascendental" de Jasper, réplica del "dato inmediato" de Bergson, más técnico aún que el filósofo francés, para denunciar aquello que hay en la conciencia del pensamiento, no de la existencia, y debe ser rebajada. La tesis implica dos voluntades (que por lo demás articula) comunes a todas las místicas desde que su raza existe: 1º) abolir la distinción entre sujeto y objeto; 2º) comulgar, mediante esta indeterminación, con la Conciencia del Universo, acceder a ese estado "en que el individuo se identifica con el Todo" [22] y que la escuela llama el *yo-en-el-mundo.* Puede agregársele una tercera: la de sacar del estado de indeterminación de la conciencia, que es pues supresión de toda inteligibilidad, la verdadera inteligibilidad; voluntad claramente expresada por Bergson [23] y que uno de los exégetas más calificados de Heidegger cree ver en este filósofo [24].

22 JASPERS, *Philosophie,* I, 47.

23 La intuición de la vida (que es negación de todo elemento intelectual) deviene inteligencia de la vida (al "torcerse" sobre sí misma, al "volcarse", al "dilatarse", etc.). *Évolution créatice,* pág. 215.

24 El principio existencial fundamental de la filosofía de Heidegger aparecería, según M. de Waehlens, dice un crítico de este último (*Revue de Métaphysique et de Morale,* 1946, pág. 191)

Estas voluntades son netamente articuladas por los poetas surrealistas, muchos de los cuales no ocultan su adhesión al existencialismo. Uno de ellos, en su guerra a la distinción sujeto-objeto, persigue una poesía "que se descubre, no en el poeta, sino en las cosas mismas, formando un atributo a revelar en cada objeto" [25]. (Se busca dónde puede estar la poesía de una puesta de sol sino en el poeta). Así, también se pronuncia en su sed de fusión con la conciencia universal: "El hombre responde de todo lo que no es antes de ser lo poco que es. *Es preciso que el pensamiento del individuo merezca ser el genio del mundo*" [26]. Otro: "El drama universal y el drama humano tienden a igualarse" [27]. Un exégeta de esta escue-

---

como creador de inteligibilidad o de ser: es, declara el exégeta de Heidegger, "un esfuerzo tendiente a insertar las existencias brutas entre las mallas de una totalidad inteligible", de manera que, según esta filosofía, concluye el crítico francés, la inteligibilidad del ser procedería de la actividad del sujeto. Pero, agrega con mucha razón, la relación sujeto-objeto es precisamente la que Heidegger cree evitar.

La continuidad entre lo ininteligible y lo inteligible está claramente expresada por un existencialista: "El *no-saber* del místico no es ignorancia, sino un *modo* de saber; «embrutecerse», inclusive es una operación de la inteligencia". (BENJAMÍN FONDANE, *"Le lundi existentiel"*, en la recopilación *Existence*, ya citada, página 37). En este mismo sentido, el suicidio es una operación eminentemente vital.

25 JOË BOUSQUET, *Cahiers du Sud*, Génie d'Oc, pág. 403.

26 Pensamiento tomado como epígrafe para un número de *Cahiers du Sud*, agosto 1942.

27 PIERRE REVERDY, *Le gant de crin*, citado con simpatía por el filósofo Bachelard, *L'eau et les rêves*, pág. 60.

la entiende que la poesía debe ser ritmada "por una íntima comunión con los ritmos a que obedece, en su inmenso despliegue, el universo donde la conciencia humana es un espejo, un pensamiento, una emanación" [28]. Un otro, empleando un tono de aserción realmente científica: "La convicción de una analogía, aún más aquella de una identidad de esencia entre la conciencia del hombre y la conciencia universal, se ha visto confirmada poco a poco para nosotros a lo largo de las observaciones que realizamos de las fases de la experiencia poética... El conocimiento de los medios de que dispone el poeta nos permitió concebir su arte como la puesta en juego de potencias de una naturaleza idéntica a aquellas de que dispone la conciencia universal en sus juegos de creación y destrucción. *(Parece que el autor conoce la naturaleza de esas potencias).* A tal punto que el poeta está en condiciones de prever los desarrollos de la obra diaria y realizar con antelación en sus poemas, su total expansión... El mito que el poeta construye está hecho a la imagen del universo, y contiene sus secretos. El mito refleja la conciencia del poeta como el universo la de su autor... Se nos antoja que la experiencia poética constituye para el hombre un medio de reconciliación con el universo, al mismo tiempo que un método de conocimiento, a favor del cual el

28 MAURICE DUVAL, *La Poésie et le principe de trascendance*, introducción.

misterio de las cosas se convierte en su verdad" [29]. Ya Thibaudet declara que *La Jeune Parque* es un poema cosmológico porque lo físico y lo psíquico que enuncia "no existen en función de un ser incierto cual seríamos nosotros, sino como un aspecto de un ser cierto cual es el universo, el Todo". Por lo demás, los existencialistas se precian constantemente de ser poetas, mucho más que de ser filósofos; en lo que son consecuentes en su culto de la vida, y no del pensamiento.

*

Otra afirmación de la doctrina consiste en que de la cosa que tenemos, nosotros, el pensamiento, pero que no tiene, ella, ni aún en su estado más vago, ningún sentimiento de sí misma, no existe. Esto me fué expresado, por ejemplo, en los "encuentros internacionales de Ginebra por la unidad de Europa" (setiembre de 1946), donde, habiendo declarado que una unidad europea existió alguna vez en la historia, pero nunca una conciencia de esa unidad, se me repuso, a través de un existencialista de nota [30], que si esa unidad no tenía conciencia de sí misma, era porque no existía. Tesis de acuerdo a cuyos términos, si yo tengo un cáncer pero no tengo conciencia del mismo, ese cáncer no existe. Tesis que implica que los

[29] A. ROLLAND DE RENÉVILLE, *L'expérience poétique*, págs. 172-174.

[30] JEAN WAHL, profesor de filosofía de la Sorbona. Véase *Esprit européen* (Éditions de la Bâconnière, Neuchâtel), pág. 69.

objetos inanimados no existen y que el ser sólo pertenece al mundo viviente [31]. Éste es el término lógico de un movimiento que caracteriza toda la filosofía moderna por oposición a la antigua; puesto que ésta tomaba por objeto de su estudio toda la naturaleza (la ψνσιζ); la vida, que no constituye sino una parte, y no la más importante (véanse las síntesis de Aritóteles, de Lucrecio), la vida ocupa en nuestros contemporáneos (véanse las síntesis de Augusto Comte, de Herbert Spencer) un lugar preponderante, hasta el día en que será considerada como la única digna de interés a la espera de que, entre la vida, esta dignidad sea conferida exclusivamente al alma humana. Hay aquí, en la filosofía moderna una sed de antropocentrismo sobre la cual nunca se insistirá demasiado [32].

Decir que la existencia exige el sentimiento que de ella se tiene, equivale a decir que es esencial-

31 Esta tesis no es compartida por todos los existencialistas. "No se puede hablar de existencia, dice Gabriel Marcel (*Journal Métaphysique*, págs. 15-18), sino a propósito de objetos en relación inmediata a una conciencia". Por consiguiente esos objetos pueden ser la mesa sobre la cual escribo, o la lámpara que me ilumina. Cierto es que habrá quien me diga que aquí esa relación no es "inmediata", y que mi conciencia no sostiene semejante relación sino con mí mismo (exactamente con mi cuerpo). Cf. más adelante, pág. 33 y sigts.

32 Es mediante este movimiento que el bergsonismo quiere que los hechos biológicos, sobre todo psicológicos, sean objeto de un conocimiento enteramente particular, cuando para el mundo inanimado es suficiente el conocimiento ordinario. Los observadores de los fenómenos intra-atómicos no parecen comprobar que el mundo inanimado se acomode siempre al conocimiento ordinario.

mente *subjetiva*. Es lo que enuncia formalmente uno de los maestros admitidos de la doctrina, Kierkegaard, en su artículo *El pensar subjetivo* [33], donde subjetivo, como nos lo advierte el editor, quiere decir existencial. También en esto es aun bastante poco nueva, y deriva de Hegel, cuando niega a la filosofía el derecho de tratar las proposiciones, tal como lo hace la matemática, como si fueran objetos exteriores al sujeto pensante, pero exige que sea "lo interno lo que produzca lo externo"; dicho de otra manera, cuando quiere que la filosofía consista –y deliberadamente– en una actividad eminentemente subjetiva, siendo para él lo subjetivo el único y verdadero objetivo [34]. La subjetividad es enarbolada por pensadores que en modo alguno se consideran existencialistas, como por ejemplo Gide, cuando exclama: "La subjetividad es la única realidad" [35]. Es naturalmente

[33] *Nouvelle Revue Française*, marzo de 1939. Cf. también, del mismo, "Posibilidad y Realidad", *Revue de Métaphysique et de Morale*, enero de 1939. Sin embargo otro existencialista, A. DE WAEHLENS, en un penetrante artículo titulado "Existencia y subje tividad" (*L'Existence*, Gallimard, págs. 175-186) lejos de identificar esas dos nociones, las opone, al menos en lo absoluto. En el orden de la subjetividad, declara, lo absoluto "será precisamente esta interioridad total hacia la que tendemos, pero que la debilidad radical de nuestra colusión con la «existencia» exterior (con el Otro), nos impide ser". Sin duda otros encuentran que esta colusión con el Otro no es absolutamente necesaria. Nos confesamos poco competentes en esas materias. Nos parece sin embargo que el hombre arrojado desde su nacimiento en una isla desierta, no la conocería.

[34] *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hippolyte, pág. 17.

[35] Cf. nuestra *France Byzantine*, pág. 81.

acompañada por un horror a lo real, en tanto éste signifique objetividad. "El pensamiento de Chestov –declara su comentarista [36]– es la reacción de un alma *profundamente ultrajada por la realidad*". A todo esto aún hay literatos que hacen coro: "Excluid (del poema) lo real por vil" (Mallarmé); "Lo real es nulo" (Valéry); Proust busca un hábito de pensamiento que "a veces impida experimentar lo real, inmunice contra él" [37]. "La idea de verdad es substituída en esos autores por la de autenticidad, es decir, la conformidad de sus escritos con lo que hay de más profundo –de más auténtico– en su ser; concepción esta totalmente subjetiva, que no deja de hacer algo singular la fama de notable intelectualista prodigado a uno de ellos" [38].

La religión de la actitud subjetiva impulsa al existencialista hasta verla en el sabio, de quien se afirma que, en lugar de creer en una realidad exterior a él, en una realidad absoluta, sólo cree en una realidad relativa al observador; en una palabra, ya no cree en la realidad. Éste es el sentido que entiende dar al einstenismo aquel a quien podríamos llamar el Juan Bautista de esta nueva fe, Henri Bergson, en su obra *Durée et simultanéité* [39] y, más recientemente, aun cuando mucho

36 B. de Schaelzer, *Nouvelle Revue Française*, diciembre 1932.

37 Cf. *France Byzantine*, pág. 133.

38 Sobre lo "auténtico" según Proust, Gide y Valéry, véase Cl.-L. Estève, *Études philosophiques sur l'expression littéraire*, pág. 125 y sigts.

39 Págs. 110, 117.

más tímidamente, Louis Lavelle en su *Dialectique du monde sensible*[40]. Será preciso decir que semejante interpretación está exclusivamente destinada a fortalecer un sistema metafísico; que la doctrina de Einstein, "muy lejos de afirmar la relatividad del conocimiento científico con respecto al sujeto cognoscente –dice uno de sus comentaristas, sólo preocupado de la verdad–, lleva por el contrario la afirmación de lo absoluto en la naturaleza bastante más allá de lo que habían planteado las teorías anteriores"[41]; que "el físico –declara una voz singularmente autorizada– no puede buscar el conocimiento sino admitiendo la suposición de un determinado mundo exterior,

40 Por ejemplo cuando declara (pág. 40): "La relatividad de las velocidades implica al mismo tiempo la relatividad de las situaciones" y, sobre todo, (pág. 60): "Medir velocidades, será pues medir espacios, *pero espacios variables y no espacios que subsisten*". Esta misma interpretación del einstenismo se encuentra en BACHELARD (*Le Nouvel Esprit scientifique*, pág. 71) y en un filósofo, que por cierto nada tiene de existencialista, L. BRUNSCHVICG (*L'Expérience humaine et la Causalité*, págs. 410, 430, 555).

41 ANDRÉ METZ, "Relativismo y Relatividad", *Revue Philosophique*, 1926. Esta falsa interpretación está perfectamente denunciada, como así también el móvil interesado que la inspira, en estas líneas: "Con frecuencia se destaca, dice M. RUYER (*La Conscience et le Corps*, pág. 13) la importancia adquirida por el "observador" de la física relativista como *una especie de reconocimiento por parte de la ciencia de la prioridad de la psicología o del problema del conocimiento*. Semejante interpretación se basa... sobre una total incomprensión de la teoría relativista. *El "observador", aquí, nada tiene que ver con la psicología*. Es un sistema material absolutamente homogeneo al "sistema observado". (Véase también, del mismo autor, *Esquisse d'une philosophie de La structure*).

que existe de una manera objetiva y está regido por leyes inmutables" [42]. Esta admisión de la subjetividad de la ciencia es una de las normas más avanzadas de la voluntad de negar al hombre toda posibilidad de fijeza y condenar a la vida en lo que ésta tiene de perpetuamente inquieto [43].

En esas mismas reuniones ginebrinas, la intervención de otro corifeo de la doctrina [44] permite ver este punto con toda claridad. Un orador que parecía desear que los europeos se dijeran: "Nosotros somos europeos" y estimar que ésa era la condición de existencia de Europa –tal como lo hace al decirse: "Nosotros somos franceses" y es la de la existencia de Francia–, el existencialista le reprochó que quisiera una Europa "en representación", cuando él la quería "en acto". Como se le objetase, sin atacarlo, que el acto puede ser objeto de una representación [45], se descubrió que ese pensador creía que Europa debía

42 PLANCK, citado por MEYERSON, *La déduction relativiste*, pág. 28. Véase también POINCARÉ contra Boutroux, "La evolución de las leyes" (*Derniers pensées*, cap. I).

43 Con ese mismo espíritu se pregunta un existencialista (B. FONDANE, lug. cit., pág. 47) si la filosofía no nos habrá impuesto hasta aquí una *verdad de autoridades*, análoga a la "moral de autoridades", la que debería revisarse totalmente.

44 M. MERLEAU-PONTY, también profesor de filosofía en una gran facultad francesa. Cf. *L'esprit européen*, ya citado, pág. 74.

45 En realidad, M. Merleau-Ponty oponía a la Europa en representación, un espíritu europeo definido "por un cierto modo de relación entre el hombre y la naturaleza –entre el hombre y los otros hombres". No se ve porqué ese modo de relación no podría ser objeto de representación.

hacerse únicamente por la acción del devenir histórico, ajena a toda reflexión sobre la misma, o sea: "Dejad hacer a la evolución que ella sabe lo que hace" (otros, más simples, decían la Providencia). Por otra parte esta posición, aunque lo parezca, no es contradictoria con la de Jean Wahl: el tener de su existencia un vago sentimiento, nada tiene en común con tener una representación que es siempre algo más o menos intelectual.

*

Otro rasgo de la doctrina, homogénea con las precedentes, es el querer que el ser se conozca *por dentro,* puesto que una visión del ser tomada sobre él mismo, desde el exterior, un "delante sí", constituye eminentemente una *idea* de la existencia y por lo tanto su negación. La noción de espectáculo —dice un pensador que parece tener un sentimiento particularmente profundo de esta filosofía [46]— es de aquellas que le son más profundamente extrañas. A la noción de "ante sí" se opone la de *en sí,* y es el único sentido —nos dice el mismo filósofo— que puede darse a la palabra existencia cuando se pregunta si Dios existe. De todos modos la tesis va más allá y pretende llegar a conocer *toda cosa* por dentro. A quienes ponen en duda el éxito de semejante empresa, se les responde (Bergson, G. Marcel) que por lo menos

[46] GABRIEL MARCEL, citado por J. LACROIX, "El mensaje de Kierkegaard", *Le Monde,* 1º de noviembre de 1946.

hay una cosa que podemos conocer de esta manera, y que es nuestro propio ser. Éste "por lo menos" lo deja a uno pensativo, puesto que no hay otra cosa. Es verdad que por esta adhesión a la interioridad de nuestro ser, se cree comulgar —por "simpatía" (Bergson, Jaspers)— con todos los demás.

Este privilegio que tiene nuestro ser de captarse directamente también es señalado por Husserl: "No hay esencia, descubre, un poco a la manera de M. de la Palice, que sea dada a la *Wesenschau* (contemplación de las esencias) de una manera tan directa como la conciencia". Y además: "Las otras esencias se ofrecen a la conciencia; la conciencia se ofrece a sí misma" [47]. Sin embargo, el pensador alemán no parece creer que este conocimiento directo de nuestro ser nos dará la clave de todos los otros.

Este ser que por lo menos podemos conocer subjetivamente, por el *en sí*, es, para algunos existencialistas, nuestro cuerpo. "Mantengo con mi cuerpo, declara Gabriel Marcel, un tipo de relaciones realmente singular que consiste, para decirlo con justeza, en la encarnación". "De ahí, agrega dando cuenta de la evolución de su pensamiento, que ésta (la encarnación) se haya convertido para mí en el centro mismo de mi investigación" [48]. ¿La

[47] Cf. Gurvitch, *lug. cit.*, pág. 581.

[48] Artículo publicado por el Ministerio de Información, "Servicios Extranjeros" Nº 646; este artículo nos parece muy importante para comprender la posición del autor.

índole de la relación que tenemos con nuestro cuerpo —osaríamos preguntarnos— es realmente tan "singular"? ¿Acaso no fué ya definida por Spinoza cuando escribió: "El alma es la idea del cuerpo", idea semejante, en tanto que idea, a cualquier otra idea? Es ésta también una cuestión que no hacemos sino plantear. Por lo demás no olvidemos que la relación de que nos habla nuestro existencialista, nada tiene que ver con esta idea.

Igualmente para A. de Waehlens, la subjetividad es inseparable del sentimiento del cuerpo. "Nosotros no tenemos experiencia de una subjetividad incorpórea. El ser de la subjetividad no alcanza para nosotros su integridad sino en la existencia y la existencia es el cuerpo" (*lug. cit.*, pág. 184). Y en otra parte (pág. 176): "Por la encarnación la subjetividad accede a lo «real» y se asegura a sí misma" [49]. Nos permitiremos recordar a esos cristianos, que parecen tomar, especialmente el primero, a la Encarnación por un comportamiento orgánico de la naturaleza de Dios, que algunos de sus grandes antepasados han establecido que la Encarnación no ha sido sino una concesión por parte del Verbo a la debilidad humana, y que ella en modo alguno forma parte de su esencia [50]. Es verdad que, para esos pensadores, el Verbo de ninguna manera es sinónimo de Dios.

49 Así también SARTRE: "Ella (la conciencia) no es otra cosa que el cuerpo, lo demás es nada y silencio". (*L'être et le néant*, págs. 392, 395). Pero Sartre no se funda en el cristianismo.

50 "Fué preciso que el Verbo se hiciese carne y que la sabiduría oculta e inaccesible para los hombres carnales les instru-

Destaquemos también estas características.

Se quiere que el ser no se conozca sino en tanto está *ahí*, en ese lugar –el *Dasein* de Heidegger–, actitud que parece invalidar el dogma, puesto que ella implica una determinación, pero que se mantiene fiel a él, puesto que, para el Ser el sentirse igual en lugares diferentes, es formar de sí una idea abstracta, por consiguiente contravenir la existencia [51].

Se quiere que la sensibilidad del ser sea totalmente acaparada por el transcurrir de su tiempo, todo desinterés en este sentido a favor de algo eterno –arte, ciencia, filosofía– constituye una traición a la vida. "Puesto que el escritor, así se proclama, no tiene manera de evadirse, queremos que abarque estrechamente su época, ésta es su única probabilidad; ha sido hecha para él y él ha

---

yese de una manera carnal. La mayoría de los hombres, y principalmente los pobres, que son el objeto más digno de la misericordia y providencia del Creador, los que están obligados a trabajar para ganarse la vida, son groseros y estúpidos en extremo; oyen sólo porque tienen orejas, y ven sólo porque tienen ojos". (MALEBRANCHE, *Recherche de la Verité*, IV, i).

[51] En realidad, la indeterminación no está tan claramente presentada por Heidegger como por Jaspers, como un atributo orgánico de lo que él llama la existencia. "A pesar de las apariencias –declara su intérprete (A. DE WAEHLENS, *La philosophie de Heidegger*, pág. 360) –, la existencialidad abstracta descrita por *Sein und Zeit*, nada tiene de indeterminado". La mayoría de los discípulos parecen haberse atenido a las apariencias. En cuanto a A. de Waehlens, es categórico: "Ser realmente, «existir», declara, es ser un hecho manifiesto aquí y ahora, *hic et nunc*". (*L'Existence*, Gallimard, pág. 176).

sido hecho para ella. Se lamenta la indiferencia de Balzac ante las jornadas del 48, la incomprensión medrosa de Flaubert frente a la Comuna; lo lamentamos por ellos; hay allí algo que ellos perdieron para siempre. Nosotros nada queremos perder de nuestro tiempo; acaso no sea de los mejores, pero es el nuestro; no tenemos sino esta vida para vivir, en medio de esta guerra, de esta revolución quizá" [52]. Advertiráse esta afirmación absolutamente gratuita —"Puesto que el escritor *no tiene manera de evadirse*"—, dada como una verdad evidente, que no se discute siquiera. Es éste un procedimiento común a todas las doctrinas de autoridad. Así, muchas declaraciones comunistas comienzan con: "Es sabido que...". Sigue una proposición que no se *sabe* en absoluto, puesto que tampoco ha sido establecida [53].

Se quiere que la conciencia sea siempre "intencional", es decir que su movimiento consista, no en el pasaje de un estado fijo a otro estado fijo,

52 J.-P. SARTRE, citado con entusiasmo por THIERRY MAULNIER, *L'Arche*, diciembre 1945.

53 Otro ejemplo: "Si os sofocáis en un mundo carente de puertas y ventanas, y pensáis que el papel de la metafísica es hacerlas surgir, recién entonces, vuestro pensamiento será existencial". (B. FONDANE, "El lunes existencial", en *L'Existence*, Gallimard, pág. 50). Como si él hubiese comprendido, sin posible discusión, que este mundo "no tiene puertas ni ventanas". Sepamos por lo menos que quien piensa encontrarlas —mediante la actividad artística, científica, filosófica, aun guerrera, política— no podrá ser existencialista. Por otra parte es el mismo postulado que ya vimos: "Puesto que el escritor ningún medio tiene de evadirse...". Esto parece ser absolutamente necesario a la doctrina.

sino en *una ausencia de fijeza,* en una continua inestabilidad (vuelta hacia el futuro), toda fijeza, por pasajera que sea, constituye una negación de la vida; es esto lo que enuncia Husserl cuando quiere que el alma sea el trampolín de un salto hacia un objeto inaccesible que constituye el drama de la *existencia trágica,* y J. P. Sartre cuando proclama, en un estilo menos académico, que "el hombre es primeramente un proyecto (una proyección) que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor" [54].

Asimismo, se quiere que el ser sea una incesante creación de sí mismo, por sí mismo, ignorante de toda posición asignable, es decir, de toda posición susceptible de ser un objeto de pensamiento, por ser un pensamiento el pensamiento de *alguna cosa,* la que se tiene por idéntica a sí misma, por lo menos mientras se piensa. Esta voluntad implica la negación del hecho en tanto que hecho, pero la resolución de integrarlo en el acto creador de

[54] J. P. SARTRE, *L'Existencialisme est un humanisme,* pág. 23. Y también: "El hombre deja de ser, a fin de que tenga ser", este *a fin de que,* tiende a significarnos la escoliasta (SIMONE DE BEAUVOIR, *Temps Modernes,* nov. 1946, pág. 196) indicando claramente la intencionalidad. El dogma de la intencionalidad está íntimamente ligado al del "predeterminismo trascendental". "Al aislarse de la trascendencia –dice Jaspers– la existencia pierde su abertura sobre su propio devenir". (Citado por J. LACROIX, *lug. cit.*). Sin embargo, para A. de Waehlens, que no adopta la indeterminación fundamental de sus cofrades, la conciencia es intencional, porque es continuo *esfuerzo de interiorización.* (*Existence et subjetivité,* pág. 175). Mas en uno u otro caso es continua inestabilidad.

mí mismo por mí mismo, por medio de la deforción —deliberada— que le imprime mi subjetividad. "Si abandono detrás de mí un acto que he cumplido, cayendo en el pasado se convierte en cosa, ya no es sino un hecho estúpido y opaco; para impedir esa metamorfosis, es preciso que yo lo retome sin cesar y lo justifique en la unidad del proyecto en que me he empeñado" [55]. Es la condenación —de todo punto conforme al espíritu del sistema— de la historia objetiva y su esfuerzo por serlo. Se concluye: "Así se desarrolla afortunadamente, sin jamás fijarse en facticidad injustificada, una libertad creadora. El creador se apoya sobre las creaciones anteriores para crear la posibilidad de nuevas creaciones; su proyecto actual abarca el pasado y confiere a la libertad a venir, una confianza jamás desmentida" [56]. Juraríamos estar leyendo *L'Evolution créatrice*. ¿Tuvimos razón o no al decir al principio de este estudio, que esta metafísica nada tiene de nuevo? Sin embargo, parece pretenderlo, si se juzga por el hecho de no citar nunca a Bergson.

Este llamado a una conciencia ignorante de toda

55 SIMONE DE BEAUVOIR, *lug. cit.*, pág. 206. Aproximadamente este mismo pensamiento se encuentra en Gabriel Marcel: "El pasado contra el que me rebelo, no es, para hablar estrictamente, idéntico a lo que es o deviene cuando me reconcilio con él". (*Du refus a l'invocation*, pág. 75). El pasado contra el que me rebelo es el hecho histórico en tanto que hecho.

56 SIMONE DE BEAUVOIR, *Ibid.*, Advirtamos también el carácter puramente gratuito de esta afirmación: "*una confianza que nunca es desmentida*".

interrupción acercaría bastante el existencialista al marxista, para quien el hombre debe "insertarse en el devenir histórico" (más exactamente económico) en tanto que puro devenir, movilidad incesante, continua superación de sí mismo por sí mismo. Hay, sin embargo, esta profunda diferencia, a saber, que el devenir del marxista va en el sentido de un progreso, exactamente de un progreso material (que, por supuesto, debe arrastrar a todos los demás), ya que estas nociones parecen enteramente extrañas, más aún, antipáticas, al existencialista.

* * *

Un aspecto totalmente nuevo, y singularmente expresivo, de la filosofía de la vida es la manera cómo ella entiende significarse. Cree hacerlo, no ya proponiendo una *idea* de ella, es decir por un objeto definido, inmovilizado, "fijado", sino presentándose como una cosa viva, inquieta, en la palpitación del "haciéndose". La fenomenología, declara uno de sus informados intérpretes, "tiene horror a toda construcción, a toda deducción, a toda productividad especulativa atribuída a la razón" [57], es decir, a toda actitud filosófica que pudiera semejar a la *Ética* o a la *Crítica de la Razón Pura*. "No nos encontramos, declara un comentarista de la filosofía de Husserl, que es a la vez un adepto, ante un código de proposiciones detenidas de las que ya sólo queda por adueñarse de las for-

57 Gurvitch, *lug. cit.*, pág. 558.

mas rígidas, pero sí frente a un pensamiento que vive y se transforma, y en medio del cual es preciso dejarse caer y filosofar" [58]. Un tercero, a propósito del problema de la comunicación entre el filósofo comentarista y el filósofo comentado: "Era ésta una cuestión que no parecía ofrecer particular dificultad, mientras se pudiera representar una filosofía como reduciéndose a un conjunto de *ideas* (subrayado por el autor) entrelazadas entre ellas, y cuyo plano era posible relevar, como se hace el relevamiento de una ciudad, o como se traza el mapa de una cadena de montañas, aprovechando algunos hitos previamente determinados. Pero cuanto más existencial sea la manera de filosofar, más se aproximará a una creación de esencia poética, y más imposible le será aprehenderla sin una coparticipación previa a una experiencia radical que, por definición, no ocurre totalmente en sus expresiones objetivas, sino que las dirige y las trasciende" [59], entiéndase, tras ese estilo especial, que no podremos comprender la filosofía existencial, sino comulgando con el filósofo en tanto crea su pensamiento, y no considerando a éste como algo dado. En este mismo sentido, otro exégeta nos informa que esta clase de fi-

[58] E. LEVINAS, *La Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl.*

[59] G. MARCEL, "Désespior et Philosophie", *Nouvelle Revue Française,* junio 1939. Se advertirá esta filosofía que ya no podemos representarnos como reduciéndose a un conjunto de ideas. Nótese el desprecio en ese *reduciéndose.*

losofía no se presta para una exposición "mundana", traducción adecuada para satisfacer al hombre superficial enamorado de ideas claras y comunicables [60]. Así también la filosofía existencialista se expresa naturalmente, no con proposiciones, sino con acción: a través de la novela con J. P. Sartre, a través del teatro con G. Marcel; modo de exposición filosófica que habría sorprendido sobremanera, no sólo a Descartes y Kant, sino inclusive a Bergson, aunque sin duda habría acabado por admitir que era ésta la lógica culminación de su mensaje.

Un apóstol, particularmente escuchado, de la nueva fe, queriendo probar que la novela es la verdadera expresión de la filosofía, escribe: "Si la descripción de la esencia nace de la filosofía propiamente dicha, sólo la novela permitirá evocar en su realidad completa, singular, temporal, el chorro original de la existencia" [61]. La desgracia

60 EUGÈNE FINK, citado por los *Études philosophiques*, abril 1946, pág. 130. —JASPERS dice igualmente (*Philosophie*, I, 47) que "cuando la existencia habla a la existencia, ella no puede dar razones".

61 SIMONE DE BEAUVOIR, "Literatura y Metafísica", *Les Temps Modernes*, abril 1946, págs. 1160-1161. —Adviértase la curiosa lógica de esta frase. Esto de ninguna manera es debido a que la descripción de la esencia deriva de la filosofía que únicamente la novela permite evocar en su realidad completa, etc. el reflejo original de la existencia. El pensamiento consecuente sería: "Si la descripción de la esencia surge de la filosofía, la novela, por el hecho de que sólo ella permite evocar, etc., surge de la filosofía". "La tontería no es mi fuerte", suspira M. Teste; "la lógica no es el mío", podría

es que la descripción de la esencia [62] —y el autor, dada la jerarquía de valores que define la doctrina, evidentemente quiere decir de la existencia (véase su última palabra) y, más exactamente, de lo existente— en modo alguno deriva de "la filosofía propiamente dicha"; lo que de ella surge es la *comprensión* de la esencia, su explicación, su inserción en una realidad de orden general, en una "abstracción" que supera al individuo —la realidad "completa y singular"— que constituye lo único *existente* [63]. Por lo demás, es precisamente de esta generalización que deriva —aun cuando a su manera— la novela, incluso las del autor y de su maestro, ya que aún no se vió una obra literaria que exprese un ser en lo que éste tiene de único y total; cosa por otra parte imposible, co-

---

proclamar nuestra brillante existencialista. En el fondo, lo que ella quiere es afirmar su voluntad de que la novela sea verdadera filosofía. Nos preguntamos porqué estos doctores creen tener que demostrar lo bien fundado de sus tesis en lugar de darlas francamente, como son, como *sic volo, sic jubeo* de su metafísica. Es este evidentemente un resabio de su educación universitaria, del que, sin duda, acabarán por curarse.

[62] El autor piensa aparentemente en la *Wesenschau* de Husserl, que significa exactamente la *contemplación* de las esencias, es decir un estado místico, que, por consiguiente, ignora todo trabajo de expresión.

[63] Así también cuando Jaspers reclama ("El pensamiento de Descartes y la filosofía", *Revue philosophique*, número consagrado a Descartes) "una filosofía que aclare lo que es histórico y no válido para todos", reclama un trabajo más o menos monográfico, que podría ser de mucha utilidad a la filosofía, pero que no es filosofía.

mo lo demostró Bergson, dada la estructura de nuestro lenguaje" [64].

Denunciar la imposibilidad del lenguaje para expresar la totalidad del objeto —la "realidad"— es un movimiento caro a los existencialistas, como a todos los místicos; uno [65], nos señala que, cuando decimos la mesa es redonda, omitimos que es negra, que es dura, que es alta, que es de madera; otro [66], que cuando decimos: "La Bastilla fué tomada el 14 de julio de 1789" omitimos el hecho de que este acontecimiento consistió también en muchas otras cosas, que no tuvieron lugar en esa fecha; que cuando decimos: "Hace buen tiempo", no expresamos el tiempo en su totalidad, ni aun en el lugar y momento que lo formulamos; el autor llega hasta a sospechar de nuestros silencios, de nuestras alegrías y nuestras angustias, "que creemos totales", cuando no es seguro que lo sean. El lenguaje sabe muy bien que no expresa la totalidad de lo real; pero el místico se lo echa en cara como si lo ignorara. Cierto es que su razón de ser tiene ese precio.

64 Esto no es posible, como lo comprendieron los surrealistas, sino por el rechazo de todo lenguaje organizado; y mejor aún, por el grito, la exclamación pura. Bossuet declara a una creyente (*Lettres a une demoiselle de Metz*) que ella no conocerá a Dios sino cuando su amor sólo se exprese por: "¡Oh!, ¡Ah!, ¡Dios mío!

65 A. de Waehlens, *L'existence*, pág. 178.

66 Brice Parain, *Recherches sur la nature et la fonction du langage*, Gallimard, 1942, págs. 15, 30, 32, 33, 163. Véase sobre esta obra nuestra *France byzantine*, págs. 50, 58.

Volvamos a las pretensiones del existencialismo por lo que a la filosofía se refiere. Con esta doctrina, declara uno de sus comentaristas, "los términos "compromiso", "fidelidad", angustia", hasta ahora reservados a los novelistas y a los analistas, entraron en el dominio filosófico" [67]. Este historiador parece no advertir la verdadera novedad de la doctrina. Los términos que enuncia siempre formaron parte de la filosofía: sólo que correspondían a consideraciones objetivas o que tendían a serlo, hablándose de los sentimietos humanos, según lo dice uno de sus maestros [68], como de líneas y de superficies; en cambio, con la nueva escuela son acompañados de un coeficiente afectivo, vibratorio, patético. El existencialismo no estudia la angustia; la exalta, la canta, la vive; aquí la filosofía ya no es ciencia o esfuerzo de ciencia, es lirismo; tampoco es una idea sobre la vida, es la vida. Por consiguiente todo esto surge de la propia confesión de la tesis, que no cesa de declarar que la filosofía debe ser poesía [69]. Por lo

67 JEAN GRENIER, advertencia a *Existence* (ensayos de Albert Camus, Benjamín Fondane, etc.) Gallimard, 1945.

68 SPINOZA, *Ética*, III, *De affectibus*, prefacio.

69 "El parentesco entre la poesía y la filosofía se revela cuando ambas nos muestran nuestro parentesco con el mundo". (JEAN WAHL, "Sobre la poesía", *Labyrinthe*, Nº 21, setiembre 1945). Olvida el autor que la filosofía trata de demostrar este parentesco, cuando el poeta sólo sabe afirmarlo. Igualmente para JASPERS (*Philosophie*, t. I, pág. 58) la filosofía se coloca "entre las visiones de los poetas y de los artistas, al lado de los verdaderos mitos". Es el florecimiento de la tesis de los Ravaisson, de los

tanto nos preguntamos porqué no se presenta francamente como poesía y no renuncia al título de filosofía, bajo el cual pretende algo totalmente distinto a lo que todo el mundo entiende bajo esa denominación. Porque la palabra conserva un enorme prestigio en las masas, precisamente en el sentido que repudia el existencialismo, y considera innecesario privarse de semejante ventaja. El desprecio de la popularidad no alcanzó aún a nuestros nuevos santos.

*

Finalmente, el existencialismo se expresa por las tres tesis siguientes, que le son propias y honran su facultad de ir al fondo de su naturaleza, que es por cierto la rebelión de la vida contra el pensamiento:

1º) El ser, siendo negación de toda determinación, es completa libertad; la libertad así concebida constituye una de las religiones del sistema.

Esta libertad se parece, como insisten en proclamar algunos de sus epígonos, a la libertad cartesiana, en que ésta consiste en el hecho mediante el cual la voluntad trata de superar al entendimiento. Sin embargo, hay esta diferencia: que para Descartes, esta libertad, por implicar "uno de esos conocimientos engañosos que usurpan el

Bergson, de los Boutroux, que pretende que el método de la filosofía sea el del artista. (Para una declaración de este último en ese sentido, y una refutación de Renouvier, cf. nuestra obra *Sur le succès du bergsonisme*, Mercure de France, págs. 156-157).

lugar de la razón", constituye una fuente del mal en el mundo, cuando para el existencialista la misma es un principio del bien. Si el hombre, se nos dice, coincide con esta voluntad (que aquí, más que nunca, es negación del entendimiento), "gana", de acuerdo a la escala existencialista [70]. Pienso a veces que si el maestro del *Método* viera las producciones de algunos de sus "discípulos" (también ciertos poetas surrealistas [71] se dicen seguidores de su mensaje) exhalaría, desde el fondo de su tumba, el famoso suspiro: "¡Yo no quise esto!" [72].

2º) La libertad del ser, al rehusarle, por ausencia de determinación, toda posibilidad de encontrar en qué "asirse", suscita en él el sentimiento de un *yo-caído-en-el-mundo,* en un "triste abandono", una "yacencia" *(Geworfenheit),* que se traduce por la *angustia*: estado del que no puede salir sino por "compromiso", otra religión del dogma [73]. En lo que parece haber contradicción, puesto que compromiso implica determinación. No obstante, siendo el compromiso anterior a toda

70 Cf. SIMONE DE BEAUVOIR, "Por una moral de la ambigüedad", *Temps Modernes,* noviembre 1946, pág. 203. Querer esta libertad, declara más adelante, "es efectuar el pasaje de la naturaleza a la moralidad".

71 TRISTAN TZARA, en una reciente conferencia en la Sorbona.

72 Sobre Descartes y el existencialismo, véase la nota *C* al final de este volumen.

73 Acerca del desprecio que merece el hombre que se niega *arrojarse* al mundo por creer en algún valor fijo —el hombre "serio"— véanse las páginas resplandecientes de entusiasmo —y a

acción, abandono a un fin práctico e inmediato (es necesario comprometerse "en el presente") manifestación de vida y no de cogitación, la religión que se predica continúa plenamente dentro del espíritu del sistema.

El culto del compromiso así concebido [74] implica que la virtud capital para el hombre –incluso para el intelectual–, la que dispensa de casi todas las demás es el coraje, la aceptación de morir por la posición adoptada, cualquiera sea el contenido intelectual y aun moral. (Esta era más o menos la idea de Péguy). De lo que se desprendería que Aristóteles y Descartes, en quienes el heroísmo no parece haber sido la nota dominante, estarían bastante mal colocados en el templo del espíritu, cuando un analfabeto que pone su firma al pie de una declaración que puede llevarlo al cadalso, lo pondría en primera fila. Es así como se llega a saludar un tipo humano superior en esos hombres de los que nos habla Malraux, "dispuestos a todos los errores, puesto que los pagan con su vida", lo que implica se los salude en Hitler y su banda. Cosa a la que no siempre se falta.

---

menudo de penetrante psicología– de SIMONE DE BEAUVOIR (*Ibid.*, diciembre 1946, págs. 389-404); por ejemplo, cuando denuncia sus rebeliones en quienes "su rebelión se ha convertido en la materia sobre la cual han edificado su carrera".

74 Es concebido de manera totalmente distinta por Gabriel Marcel y A. de Waehlens, para quienes nuestro compromiso está *en nuestro cuerpo*. Precisemos también que para Sartre y su escuela, la conciencia no es una consecuencia de la libertad, sino la libertad misma. "La libertad no se realiza sino comprometiéndose en el mundo". (SIMONE DE BEAUVOIR, *Ibid.*, pág. 641).

Esta jerarquía de valores es proferida, no por Bergson, pero sí por uno de sus ardientes discípulos cuando exalta "la violencia, suprema expresión de lo sublime, reconocida en el coraje físico, juez último del perfeccionamiento sobre la tierra". (G. SOREL, citado por P. ANGEL, *Essai sur G. Sorel*).

La filosofía de la angustia llevó en Alemania a una doctrina de la comunidad, no de la comunidad humana, sino de la alemana. "El individuo no es, en efecto, el único *yo-caído-en-el-mundo,* hay un 'mundo ambiente', una *Umwelt* hecha de compañeros de angustia. Debe entonces[75] trabajar para construir una civilización terrestre con esos seres que comparten su zozobra, pero esos seres serán únicamente los de su sangre, de su lengua, de su raza. Y del esfuerzo combinado de todas esas existencias surgirá el hombre superior, el ser que encarna todas las aspiraciones de esta comunidad de existentes, el ser que *es* el mismo Pueblo. En

[75] Obsérvense esos *pues,* esos *en consecuencia,* esos *por consiguiente,* y otros términos que anuncian un nexo lógico entre dos afirmaciones y que, en la filosofía alemana, no enuncian nada semejante. ¿Por qué el hecho de tener compañeros de angustia implica el que se deba tratar de trabajar con ellos? Otra metafísica podría sostener también que eso la impulsa a sumirse más aún en su soledad. Es esta precisamente la idea de A. DE WAEHLENS (*lug. cit.*, pág. 182): "El desesperado comprueba que no está solo y *se quiere solo*". Es el solipsismo a menudo reprochado al sistema. Tratándose de filósofos alemanes siempre deben recordarse las palabras de Lange sobre Feuerbach: "Cuando escribe *en efecto,* ello en modo alguno quiere decir que va a dar una explicación; eso quiere decir que el pensamiento tomará un nuevo impulso!".

consecuencia el hombre aceptará con alegría la dominación de ese jefe. El pueblo lo seguirá, y lo seguirá no sólo perdiéndose, en una especie de éxtasis, en el cuidado de las cosas presentes, sino con la conciencia de su tarea y con la plena conciencia también de que su obra es perecedera: la angustia de la finitud, del fracaso, de la Nada, debe ser transportada y valientemente soportada, si fuera preciso, hasta el derrumbe titánico de la obra colectiva". El crítico, de quien tomamos este resumen de la filosofía heideggeriana [76] encuentra poco sorprendente que la misma haya sido recibida por la Alemania nacional-socialista como la *metafísica misma del nazismo*. Más se asombra de que entre nosotros haya encontrado el importante eco que observa. Recuerda, no sin un gesto de rechazo, que M. J. Beufret sitúa a Heidegger a la misma altura que a Platón.

3º) La vida –más generalmente el mundo– es absurda (carente de orden, *abs ordine*) [77]; declara-

[76] Pervicax (seudónimo de un eminente profesor de filosofía en un liceo de París), *Les infiltrations germaniques dans la pensée française*, Les Éditions universelles, pág. 29. Véase en la misma página extractos de un pequeño libro de un joven hitlerista, Hans Neumann: *Fe en el destino alemán*. Este opúsculo también evoca al héroe heideggeriano, aceptando el derrumbe de su sueño "con calma y grandeza". Esto no es precisamente lo que hoy se ve en los jóvenes alemanes. Hasta en esto el hitlerista mal sostiene su palabra.

[77] Cf. A. Camus, la "filosofía de lo absurdo", en *Mythe de Sisyphe*. –Es lo que Sartre expresa con esta fórmula feliz: "La vida es una pasión inútil". –Un comentarista de Camus, J.-R. Duron (*Notre Temps*, setiembre 1946) declara que la filosofía

ción profundamente fiel al espíritu del sistema, puesto que no hay sentido de la vida sino en la *idea* que el espíritu de ella se hace, y que el sistema vomita todo lo que es idea. Sabido es si este veredicto fué afortunado, especialmente entre la juventud, en razón de la catástrofe que fué la última guerra. Como si esta guerra no implicara un sentido, y como si un sentido necesariamente fuera un sentido feliz. Este decreto de absurdidez del mundo suscitó reacciones diversas: en unos (Sartre, Camus, Heidegger) una firme altivez, que los vincularía bastante al estocismo antiguo, con el que al mismo tiempo comparten tanto la orgullosa actitud moral como la indigencia intelectual; en otros (Kierkegaard, Jaspers, Gabriel Marcel) una adhesión cada vez mayor al cristianismo, cuyos dogmas del pecado original y de la redención les hacen inteligible el mundo; finalmente, en otros, (los operantes de la "literatura negra") [78] la decisión de abofetear esta vida absurda por sus incoherencias y sus insanias, posición bastante parecida, y por idéntico móvil, a la del dadaísmo y de una cierta pintura contemporánea; posición que por otra parte existió siempre, pero que hoy se jacta de ser una filosofía constituída y conoce

---

de lo absurdo parte, en nuestro existencialista, "de la no-respuesta de la estructura del mundo a los deseos del espíritu". A los deseos del corazón me parece más exacto; pues el espíritu ve perfectamente en el mundo un conjunto de relaciones inteligibles que constituyen un orden; pero un orden semejante no interesa sino a un espíritu científico y en modo alguno, a un moralista.

[78] Sobre esta literatura, véase la nota *D* al final del volumen.

una gloria sin precedentes, una de cuyas razones reside en el inmenso progreso de la publicidad.

Estos son los principales artículos de esta filosofía. Como ocurre con todo organismo verdadero, son todos tras de su diversidad, expresión de una idea única; idea que, por su simplicidad y su carácter pasional, constituye eminentemente lo que se ha llamado una idea-fuerza.

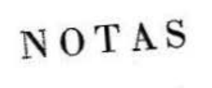
LA FORTUNA DEL EXISTENCIALISMO

El éxito del existencialismo en el público es prodigioso. Nos estrellamos contra las puertas de la sala donde uno de sus maestros acaba de hablar; los centenares de publicaciones que de él tratan son arrebatadas todas y en el acto; en toda la tierra se fundan asociaciones para explicarlo, y día a día reclutan nuevos miembros. ¿Cuáles son las causas de este pánico?

Unas, ninguna relación tienen con esta filosofía: la curiosidad, la esperanza de aprender algo realmente novedoso, el prestigio de lo oscuro, la creencia de que al comprenderlo se conquista un título de patriciado intelectual; la atracción —particularmente viva entre las mujeres cuyo reinado sobre las cosas del espíritu es más total que nunca— que ejercen los sistemas que reposan sobre lo indeterminable, sobre lo inefable, puesto que afirman tocar "la realidad", poseer "lo absoluto"; la inclinación de las almas románticas por las filosofías que exaltan la inquietud, desprecian el es-

píritu en paz [79]. Una causa más personal es la perfección que aporta esta enseñanza, según se ha visto, para repudiar el pensamiento en nombre de la vida, cosa que si el lego no percibe netamente por lo menos lo hace con seguridad, y contenta uno de sus instintos más constitutivos. Finalmente la fortuna del existencialismo se debe a un rasgo que comparte con alguna otra escuela igualmente aclamada; a saber, que se presenta, como el boticario de la feria, como poseedora de la píldora destinada a salvar los hombres (la palabra se repite constantemente en los prospectos) de la terrible crisis que los aqueja actualmente. Esta humanidad, arrojándose enloquecida ante todos los mercaderes de antídotos, que les prometen la salud, es uno de los espectáculos más tristes que ofrecen las épocas de catástrofe.

79 Es también el desprecio de los creyentes (poderosa clientela del existencialismo), más exactamente su odio, por quien conoce la tranquilidad del racionalismo, aquel que, como dice con horror Massillon hablando de Spinoza, "no necesita sino de sí mismo para confortarse".



NOTAS

NOTA A

"La existencia precede a la esencia".

He aquí una aclaración de ese dogma:

"Todo el siglo XVIII pensó que había una esencia común a todos los hombres, que llamaron naturaleza humana. El existencialismo sostiene, por el contrario, que en el hombre –y sólo en el hombre– la existencia precede a la esencia.

"Esto significa muy sencillamente que el hombre *es* antes, y sólo después es esto o aquello". (J. P. SARTRE, *Action*, 29 de diciembre de 1944).

Nos preguntamos qué es el ser, si no es esto o aquello. O más bien, nos respondemos que es precisamente derivar de esta naturaleza común a todos los hombres cuya idea se vomita. Compréndalo quien pueda. Claro está que tratar de "comprender" prueba que no se comprende nada de la doctrina.

También nos preguntamos porqué ser, fuera de ser esto o aquello, pertenece sólo al hombre. Lo único que pertenece al hombre, es precisamente el hecho de *pen-*

sarse como no siendo esto ni aquello, es decir de formar el concepto de su *especie,* trascendiendo a los individuos. Pero la doctrina no se ocupa de lo que el hombre es; se ocupa de lo que ella quiere que sea.

NOTA B

Puede decirse que con los socráticos la protesta de la vida contra el pensamiento desaparece de la filosofía, por lo menos de la filosofía que ocupa la escena...

Podemos preguntarnos si ella no se continúa, en cierto modo, entre bastidores. Es lo que deja entender Émile Bréhier cuando escribe (*lug. cit.*, pág. 262): "Algunas de las escuelas socráticas subsisten más o menos durante mucho tiempo al lado de las doctrinas de Epicuro y de Zenón; por ejemplo, el cirenaismo que conserva, frente al hedonismo de Epicuro, su propia originalidad; otra de esas escuelas, la escuela cínica, luego de un eclipse *por lo menos aparente,* (subrayado por nosotros), reaparece hacia el comienzo de nuestra era y continúa existiendo hasta el siglo VI, última supervivencia de la filosofía pagana".

¿No podríamos ir más lejos e investigar si la protesta de la vida contra el pensamiento no tuvo siempre representantes, aun durante siglos en que fué todopoderoso el espiritualismo, especialmente el espiritualismo cristiano, que los redujo al silencio, o por lo menos a manifestaciones casi secretas? Bien difícil es admitir que una

actitud, que se cuenta entre las más profundamente naturales del hombre, haya conocido alguna vez una verdadera desaparición. Seguir ese movimiento durante los siglos en que debió ocultarse nos parece un trabajo muy arduo, pero singularmente adecuado para tentar a un historiador de la filosofía.

El movimiento de protesta de la Vida contra el Pensamiento no carece de relaciones con el que lleva a ciertos filósofos a fijar su atención sobre la Materia y no únicamente sobre el Espíritu, movimiento del que se ha probado (véase la *Historia del Materialismo,* de Lange) que, a pesar del espiritualismo platónico o cristiano, jamás dejó de existir y comporta una verdadera tradición. Ambos movimientos son, sin embargo, profundamente distintos y sólo tienen de común su hostilidad al espiritualismo exclusivo.

NOTA C

Descartes y el existencialismo.

La pretensión enunciada por los jefes del existencialismo, o de la fenomenología (Husserl, Heidegger, Sartre), de partir del *Cogito* cartesiano reposa sencillamente sobre un abuso verbal. A menos que admitamos que todos los espíritus que se ocupan del problema del conocimiento del hombre por sí mismo son por ese solo hecho cartesianos, no vemos porque una filosofía cuya característica es: 1º) considerar sólo el ser con anterioridad a toda determinación de sí mismo por sí mismo,

2º) no querer conocerlo sino en tanto es *en sí,* nunca *delante de sí,* nunca *juicio sobre sí,* tenga algo de común con aquella que toma como fundamento: 1º) el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo en tanto que cosa determinada, personalizada (al punto que se puede decir [1] que la verdadera base del cartesianismo no era "Pienso, luego soy", sino "Yo me pienso, luego soy"); 2º) el juicio que tiene sobre este objeto, a saber, que es un objeto pensante. Por el contrario, vemos que le es estrictamente opuesto. Esta aplicación de nuestros existencialistas no tiene otra explicación que el deseo de beneficiarse, aun cuando sólo fuera ante sí mismos, con la autoridad de un gran nombre [2].

Descartes y el pensamiento moderno.

Esta actitud –y necesario es llamarla falaz– con respecto a Descartes, hoy aparece también en otros además de los existencialistas. Vimos en estos últimos tiempos, con motivo de sesiones solemnes, a todas nuestras autoridades intelectuales, pregonar que el filósofo de La Haya sigue siendo el maestro de la filosofía francesa contemporánea, que en líneas generales, ya que no en sus detalles, ésta representa su descendencia directa, la

1 RENOUVIER.

2 Como abuso del *Cogito,* tenemos un hermoso ejemplo en Brunschvicg quien habla de "hacer comunicar desde el interior nuestro yo y el del prójimo", evocaba con ese motivo "la expansión generosa del *Cogito* cartesiano". (Citado por N. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour,* pág. 93). Hacer de Descartes un filósofo del amor, es realmente algo imprevisto. Auguste Comte decía que los muertos nos gobiernan: confesemos que a veces bien se lo devolvemos.

pura emanación de su enseñanza. Pero la verdad es muy distinta. La proposición de aquel que sigue siendo el gran inspirador de esta filosofía, Bergson –la "duración"–, es la condenación formal de las ideas "claras y distintas", clase de bóveda del cartesianismo; evidentemente sólo por deseo de conciliar dos admiraciones es que un crítico escuchado [3] quiere ver un parentesco entre el cartesianismo y el bergsonismo, pues ambos tendrían como nociones básicas "experiencia y libertad", cuando la experiencia, para el primero, viene a traducir la realidad en términos intelectuales en lugar de consistir, como para el segundo, en unirse a la realidad misma, con exclusión de la acción deformadora que adquiere la inteligencia. Otro tanto ocurre cuando el autor de la *Introduction a la Métaphysique* coloca resueltamente, como ya lo recordamos antes, la inquietud de la vida por sobre la idea, hace así exactamente lo contrario de aquél para quien el valor supremo del pensamiento humano está en la posesión de una certidumbre o que él considera como tal. Otro apoderado, no menos acreditado, del pensamiento francés actual, León Brunschvicg, exalta [4] un pensamiento "coloidal" y aspira a un "racionalismo sin concepto"; actitud que no parece precisamente ser la prolongación de las *Regulæ*. Nada digo de otros cabecillas, como un Edouard Le Roy, que exhortan al espíritu, para alcanzar un modo supremo del conocimiento, a "abandonarse a las tinieblas fecundas donde se despliega la acción interior"; un Masson-Oursel, decretan-

[3] JEAN LACROIX, *Le Monde*, 18 de enero de 1946.
[4] "La orientación del racionalismo", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1920, y *Bulletin de la Société de Philosophie*, 31 de mayo 1923.

do: "El pensamiento es una danza caprichosa que se interpreta mediante posturas sutiles y figuras variadas"; un Maurice Blondel, magnificando las "causas intelectuales de adhesión" que no son "objeto del entendimiento". Por lo menos éstos, por lo que yo sé, no se precian de su filiación cartesiana. Y sin duda alguna tenemos pensadores que pueden llamarse sus auténticos discípulos: Renouvier, Hamelin, Meyerson, Goblot, Ruyer. Mas éstos son solitarios, que desempeñan escaso papel en la enseñanza en boga. Muchos estudiantes de filosofía me aseguran que sus maestros ni siquiera los mencionan.

El repudio de las tesis cartesianas por parte del pensamiento francés contemporáneo aparece con toda nitidez en uno de sus voceros más escuchados, Gastón Bachelard, quien pretende que el atributo permanente del pensamiento científico sea "la ansiedad", que la duda no constituye un estado provisorio, sino esencial: quien declara que cuando el "surracionalismo" que acaba de describir haya encontrado su doctrina, podrá ser relacionado con el surrealismo, puesto que la sensibilidad y la razón habrán recuperado su fluidez [5]. No puede desaprobarse más radicalmente al maestro que no tenía burlas suficientes para el dudador profesional, quien declaró que es "una mayor perfección conocer que dudar" [6], quien pronuncia: "Toda mi intención sólo tendía a abandonar el suelo movedizo para encontrar la roca y la arcilla". Por lo demás, el autor del *Nouvel esprit scientifique* (último capítulo) intenta un proceso

[5] Cf. nuestro artículo: "De la movilidad del pensamiento según una filosofía contemporánea", *Revue de Métaphysique et de Morale*, julio 1945.
[6] *Discours de la Méthode*, IV.

en regla al método cartesiano y da a entender claramente que éste es bueno para zurcir el sudario de púrpura en que duermen los dioses muertos.

¿Y qué decir de nuestros literatos? ¿De un Valéry, que se pone a los pies de Descartes cuando preside el tricentenario del *Discurso* y se mofa de él cuando afirma (entre otros veinte textos semejantes) que "un espíritu que estuviese de acuerdo consigo mismo no sería un espíritu"; de un Alain, supuesto cartesiano, que condena al pensamiento por ser éste una "masacre de impresiones", cuando el verdadero valor es la impresión y no el pensamiento firme? ¿De un Péguy, igualmente "cartesiano", que predica la "razón sutil", lo que de ninguna manera significa estados fijos dispuestos a modificarse por más tiempo delante de la complejidad de lo real, sino impermeable a toda fijeza, esencialmente móvil, inasible? No digamos nada de los Proust, los Gide, los Suarès y otros profesores de inquietud, planteada ésta no como un estado preparatorio, sino permanente, del que debe cuidarse de no salir. Sin embargo, tampoco éstos se dicen cartesianos.

La verdad es que los inspiradores del pensamiento francés contemporáneo, a menudo por su propia confesión, son filósofos alemanes: Schelling, Jacobi, Heidegger, Husserl, Novalis, Nietzsche, con su desprecio de la razón y su culto exclusivo de las regiones turbias del alma humana, o sea el reniego formal del mensaje cartesiano. Mas también aquí, tienen que colocarse bajo el prestigio de un gran hombre. Una vez más la hipocresía es un homenaje que rinde el vicio a la virtud.

NOTA D

De la literatura "negra".

La característica de la literatura "negra", llamada negra por esta razón, es presentarnos el ser humano, únicamente y por principio, en actitudes que la opinión corriente —"burguesa", dice el dogma— califica de abyectas, de monstruosas o simplemente de feas. Y digo por principio: en efecto, la originalidad del género no reside tanto en la pintura de esas actitudes como en la complacencia que por ellas se muestra. Es la de J. P. Sartre, por ejemplo, para con su héroe de *L'Age de raison,* buscando por todos los medios cinco mil francos para hacer abortar a su querida; por un otro que reserva toda su lucidez para robar en los negocios; por esta muchacha que, en un *dancing* de Montmartre, se abre la mano con un cuchillo por el simple placer de escandalizar a sus vecinos; por todo lo que provoca la "náusea", cosa que el autor no se contenta con describir, sino a la que confiere visiblemente una significación estética; más aún: metafísica; la satisfacción de un otro, Raymond Guérin, en pintarnos, en sus más horrorosos detalles, el desastre físico y moral de un hombre que muere devorado por un cáncer; de manera general, la complacencia de esos autores por las aberraciones sexuales de sus personajes, por sus obsesiones escatológicas, su vuelta a la animalidad más primitiva; su incapacidad —su repulsa— de oponer a las incoherencias de la vida el menor cuidado moral. También el estilo de esas novelas, de las que Émile Henriot pudo decir que de ellas emanaba un olor de cloaca, emanaciones de aguas es-

tancadas y letrinas, no parece debido tanto a la naturaleza de los temas tratados como a una predilección de sus autores por este género. Uno de ellos espetaba al crítico del *Monde*, a guisa de represalias, que dada su repugnancia, sin duda vivía en la única compañía de los ángeles y no iría nunca al w.c. A lo que éste pudo responder que ellos, aparentemente, pasaban su vida en ese santuario y lo investían de una suprema dignidad en sus valoraciones. No nos engañemos: la literatura negra no es una inocente fantasía de jóvenes atolondrados, un croquis de taller; proclama un sistema de valores, una filosofía.

Esta literatura da sus razones. La principal es que entiende pintar al hombre por entero, incluso sus aspectos más bajos, más ruines, más "negros". Hablando de una de las obras más típicas del género, *Le Tropique du Cancer*, del americano Henry Miller, donde se describen hasta en sus menores detalles el erotismo más inventivo al mismo tiempo que una verdadera técnica de la suciedad, un exégeta, Julien Sans, exalta la voluntad que tiene esta escuela de exponer "todos los deseos, todas las necesidades humanas y con las palabras adecuadas".

Pero esta pretensión de ninguna manera es justificada, puesto que esta escuela no muestra en absoluto *todas* las necesidades de la especie humana, sino únicamente sus bajas necesidades, con exclusión de las demás; de esta suerte, ella nos ofrece una imagen mutilada del hombre, como otrora los George Sand o los Charles de Bernard que se proponían lo mismo con las aspiraciones "nobles". Frente a esos "naturalistas", se evoca la observación de Víctor Hugo a Emilio Zola, predecesor de ellos: "Una rosa es tan natural como una col", aunque los realismos

del autor de *Nana* y *Ventre de Paris* son realmente agua de rosas al lado de los productos "naturales" con que se deleitan continuamente los maestros de *Printemps noir* o del *Tropique,* y que son de aquellos que invitan al *profanum vulgus* a taparse las narices. También, cuando el autor de *L'Age de raison* nos muestra, con una innegable felicidad descriptiva, su heroína cuyo peinador se abre mostrando una carne que "parece salir de la salmuera", se le objetará que hay mujeres, quizá bastante numerosas, cuya carne es agradable, y que por el hecho de que él no las pinta nunca, su cuadro de la verdad, si pretende haberlo hecho, es singularmente incompleto. Mas parece ser que la doctrina sostiene que la verdad fea es la única verdad.

Otro recurso consiste en sostener que, gracias a sus descripciones, esta literatura aumenta nuestro conocimiento general del hombre. Debo decir que no hay nada de esto, puesto que sólo pinta seres de excepción, *monstra par excessum,* y según la célebre expresión, todo lo que es excesivo es insignificante (tanto en la descripción del bien como en la del mal). No vemos que el conocimiento general del hombre haya ganado porque Lawrence nos muestre su guardabosque haciéndose embellecer por Lady Chatterley su atractiva desnudez, o porque Faulkner nos describa en *Sanctuary* a su héroe utilizando una espiga de maíz con fines eróticos. Estos psicólogos nos recuerdan ese médico de hospital que preguntaba a uno de sus colegas si tenía en su servicio un "buen enfermo", es decir, algún caso raro que nunca hubiese sido visto y con el que la ciencia nada tiene ya que hacer; a lo que el otro respondió que sólo tenía casos clásicos de tuberculosos o cardíacos, y que esto le bastaba para inte-

resarle, puesto que encontraba un inagotable tema de estudio.

Una palabra sobre esta graciosa que, en un *dancing*, se abre la mano con un cuchillo. Algunos vieron aquí una réplica al Lafcadio de Gide arrojando un niño por la puertecilla de un vagón en marcha para probarse mediante ese "acto gratuito" su libertad. Según los escoliastas, éste es un error. Lo que Sartre quiso simbolizar mediante este gesto, parece ser el caso de un ser humano que, frente a la "angustia" que en él crea el sentimiento de su libertad, escapa a esta angustia cumpliendo un acto que lo ubica moralmente, "comprometiéndole". La tesis ha sido propuesta con frecuencia por sus agentes bajo la siguiente forma: supongamos que, en 1940, un joven francés, esté en libertad de ir al ejército para defender su país, o permanecer en su hogar para sostener su anciana madre. La sensación de esta libertad provoca en él una "angustia" de la que no saldrá sino "comprometiéndose" en uno u otro sentido. Parece que tal es nuestro caso, frente a las diversas posiciones morales, las diversas filosofías que se nos ofrecen cuando abrimos los ojos a la vida. Este "compromiso" [1] es lo

1 La conexión de este compromiso con la angustia, está expresado por este manifiesto de J.-P. Sartre (*Action*, 29 diciembre 1944): "Para cada uno de ellos (de nuestros actos), aun cuando no lo quisiéramos, constituímos una escala de valores universales, y quisiéramos no ser alcanzados por el temor frente a una responsabilidad semejante!". (Es, no sin alguna deformación, el tema de la "libertad aplastante" de Kierkegaard.) También aquí vemos el postulado: cada uno de nuestros actos constituye una escala de valores universales. Como si de tales consecuencias de sus actos no se diese el caso de hombres revestidos de una autoridad moral completamente excepcional. Es cierto que el autor de *L'être et le néant* se cuenta sin duda entre éstos; y que para un cierto público, aparentemente tiene razón.

que constituye para el hombre el hecho de "existir"; de donde el "existencialismo". Vemos los postulados violentamente arbitrarios de esta tesis. En primer lugar, para la mayoría de los hombres la adopción de una posición filosófica de ninguna manera fué precedida de una angustia provocada por el sentimiento de su libertad; éste, llegado a la edad de la razón adopta la posición racionalista, aquel otro la posición católica, convencidos que escogen la libertad y en la absoluta ignorancia del tormento de la incertidumbre. Además, admitiendo la angustia previa, por ejemplo la de nuestro joven preguntándose si va a partir al ejército o quedará cerca de su anciana madre, el compromiso no pondrá fin necesariamente a su mal, porque siempre podrá, y aún luego de haberse comprometido en una de las dos posibilidades, preguntarse *con angustia* si no debió escoger la otra. Mas estos puros postulados son la condición misma del sistema.

Volvamos sobre esta literatura en tanto ella no se ve sino en lo obsceno, en lo innoble, en lo caído. Puede preguntarse cuál es el móvil psicológico, cuáles los estados de ánimo que le dieron nacimiento en sus realizadores, cuáles están en la base de estos turiferarios. Algunos críticos han atribuído un complejo de inferioridad fundamental, precisamente una deficiencia sexual; esta explicación puede tener su valor, puesto que deben haber entre ellos muchos fervientes del género para que suene a falso. Me parece ser una causa más admisible la voluntad de escándalo, de desafío a la moral "burguesa"; los verdaderos modelos de la escuela (¡cuán superados!) serían entonces Baudelaire con su estética de la carroña y Flaubert con su tesis infantil según la cual toda idea "recibida" (por el burgués) deshonra al autor que la

recoge. Pero lo principal –por otra parte así juzgado por alguno de entre ellos; mi libro, declara Miller, es una "última danza de agonía"; mi grito es el grito del "último hombre"– es la desesperación; es la acción de hombres que, incapaces de encontrar un sentido a la vida, sobre todo de comprender que ese sentido *no está en las cosas sino en la idea de las cosas*, y que es la grandeza del hombre lo que lo distingue del animal, esforzarse de formar una idea semejante [2], se vengan de su impotencia declarando la vida absurda y abofeteándola por sus incoherencias y sus insensateces. Movimientos semejantes por otra parte siempre existieron, y no deben inquietar al pensamiento sano, aunque conozcan en nuestra época particular fortuna, en razón de la importancia que ahora adquieren las masas incultas, únicamente sedientas de sensaciones, unido esto a los grandes progresos de la publicidad; de aquí que uno se pregunte a veces si el pensador racional no sólo será despreciado en el futuro sino perseguido como bestia peligrosa.

NOTA E

Una oposición de la vida al pensamiento en nombre de la ciencia.

No debe confundirse el movimiento que consiste en levantarse contra las afirmaciones fundadas sobre el ra-

[2] Es lo que parece reconocer CAMUS cuando, entre tanta confusión, escribe (*Mythe de Sisyphe*, pág. 72): "Sé que algo en este mundo tiene sentido y es el hombre, porque es el único en exigírselo".

zonamiento *a priori* en nombre de la ciencia experimental, movimiento que atraviesa la historia desde la oposición de Roger Bacon a los escolásticos hasta la del siglo XVIII al cartesianismo, con el asalto de la vida contra el pensamiento. Estos protagonistas de la experiencia sabían muy bien, aunque no creían deber expresarlo, puesto que nada entonces lo ponía en duda, que la experiencia carece de valor científico si no es interpretada, y que no podría serlo sino por el pensamiento. Recién en nuestros días una escuela —"dialéctica"— pretendió atribuir un valor científico al experimento *en sí* —lo *vivido*, lo *probado*— fuera de toda intervención del pensamiento [1], expresamente fuera de todo "equipamiento incondicional" y previo del pensamiento, consistiendo ese equipamiento previo, aunque parezca que se lo ve mal, en la presencia de algunos elementos constitutivos de toda actividad científica.

Le escuchamos sostener esta tesis al profesor Gonseth, en la sesión de la Sociedad Francesa de Filosofía del 8 de marzo de 1947 [2]. El eminente matemático la ilustró diciendo que la relación del todo y la parte podía ser hoy, en algunos casos, más precisamente en la teoría de los conjuntos transfinitos, objeto de una muy distinta concepción de la hasta hoy admitida, y tenida por inmu-

1 A veces nos preguntamos si la dialéctica considerada por esos sabios no sería la del místico Kierkegaard, la cual no consiste (véase RÉGIS JOLIVET, *Introduction à Kierkegaard*) en una generación de nociones, sino en un *drama viviente*.

2 Véase también F. GONSETH, "Qu'est-ce que la Logique?" *Act. Sc. et Ind.*, Hermann, fascículo 524, pág. 78, citado por G. BOULIGAND, *Les aspects intuitifs de la mathématique* (Gallimard), pág. 32.

table[3]. Pero la idea de la relación entre el todo y la parte de ninguna manera pertenece al equipamiento previo con el cual abordamos la experiencia; ésta es una *aplicación* de este equipamiento, y se complicará, se diversificará, si esta aplicación se hace más compleja; lo que pertenece a este equipamiento, es la voluntad *de establecer relaciones* –la categoría de relación–; es la voluntad de tener a las cosas por idénticas a sí mismas durante un cierto tiempo y bajo un cierto aspecto o principio de identidad; es la voluntad de sacar de premisas deducciones correctas, de *razonar*; pero este equipamiento –efectivamente incondicionado, independiente de la experiencia particular a la cual se aplica, *y que no cambió desde que existe el espíritu científico*– continúa presidiendo toda interpretación de la experiencia y es la interpretación de la experiencia, no la experiencia, lo que constituye la ciencia. Si se nos responde que, puesto que se tiene por equipamiento incondicionado de las disposiciones de espíritu de semejante generalidad, es bien evidente que este equipamiento es eterno, y que todos los pensadores lo aceptan, responderemos que están lejos de admitirlo y que hoy existe toda una escuela, cuyo jefe es Brunschvicg, que pretende que esas condiciones del espíritu científico no tienen nada fundamental sino que deben cambiar con el tiempo.

Pretendiendo también conferir a la vida *en sí* un valor de ciencia, es que se dice (William James): "Sólo ésta posee la vida que la vida posee"; simple juego de

[3] Contra la legitimidad de aplicar al infinito nociones que fueron concebidas para lo finito, cf. POINCARÉ, *Dernieres pensées*, cap. IV: "La lógica de lo infinito".

palabras con el verbo poseer que, en la misma frase, quiere decir experimentar y comprender [4]. No vemos que un Claude Bernard o un Bichat, que parecen haber comprendido bastante bien la vida, hayan estado poseídos por ella como Fedra lo estuvo por su pasión, o el alcoholista por la suya. Por lo demás, este equívoco sobre la idea de ciencia no debe ser reprochado al existencialismo, al cual la ciencia sólo inspira desprecio.

NOTA F

Protesta contra la oposición entre la vida y el pensamiento

Ésta se desprende del manifiesto del filósofo Maurice Blondel:

> Esta pretendida oposición (entre la acción y el pensamiento) implicaría un doble error: para que fuese real sería necesario que el pensamiento se limitase a ser un sistema de representaciones, de relaciones, de abstracciones racionales, separadas de la vida, y sustituyéndola; pero esto es falso; y sería necesario que la acción fuese un impulso de potencias irremediablemente oscuras, que la con-

[4] Idéntico juego de palabras cuando J.-P. SARTRE pronuncia (*Temps Modernes:* "La nacionalización de la literatura"): "El vivir y el escribir deben constituir un todo". A menos que quiera decir que el escrito de un autor debe estar conforme con su vida; lo que no tiene sentido sino para el escrito *moral*; pero creo que, para esos hombres de acción, no hay escrito de esta clase que interese.

> ciencia no puede aclarar, retomar por su cuenta, conquistar y perfeccionar; pero esto es igualmente falso. La acción debe constituir la síntesis de la espontaneidad y de la reflexión, de la realidad y del conocimiento, de la persona moral y del orden universal, de la vida interior del espíritu y de las fuentes superiores de las cuales ella se nutre [1].

Son tantas afirmaciones gratuitas como palabras. De ninguna manera es "falso" que el pensamiento se limite a ser un sistema de relaciones separado de la vida y sustituyéndola, lo que es toda la definición del pensamiento científico; y es perfectamente arbitrario pretender de una manera perentoria, como lo hace el autor, que la acción no sea nunca un impulso de potencias irremediablemente oscuras, que la conciencia no podría aclarar. Por otra parte es admisible que la acción *debe* ser lo que enuncia nuestro moralista; pero lo que nos interesa no es lo que debe ser, sino lo que es.

Más adelante, se evoca "la idea de una alegría espiritual, *activa,* conquistada por el pensamiento adecuado que es su condición". Se adhieren a las palabras de Joubert: "Pensar en Dios es una acción". Vemos que el autor imagina que una acción del espíritu es una acción en el sentido material de la palabra y que pertenece a esos pensadores que toman las metáforas al pie de la letra.

[1] *Vocabulaire philosophique* de André Lalande, artículo "Acción".

NOTA G

Al margen de un texto de Heidegger [1].

Conocida es la respuesta de Mallarmé a un *clubman* declarándole que su último soneto, contra la opinión de los inútiles, era perfectamente claro y al explicarle el sentido añadió: "Es exactamente así pero no hay que decirlo". Aún con el riesgo de ser comparado con este beocio, confesaré que creo haber comprendido muy bien las páginas de Heidegger, recientemente publicadas por una revista juvenil, quiero decir haber comprendido muy bien cuáles son las cosas que ellas creen enunciar, dejando de lado lo que esas cosas tienen y son oscuras por esencia. Expondré las reflexiones que me inspiran.

1º El maestro alemán comienza por hablar del ser que "está en un estado de no-ocultamiento *(unverborgenheit), es decir, en una verdad"*: Véase el sentido particular que aquí se atribuye al término *verdad*. Para el lenguaje corriente, una cosa es verdad (y dícese esto sobre todo con referencia a una idea, una teoría, o una afirmación general) cuando se muestra conforme con la realidad; la idea de verdad implica la idea de *confrontación*. Aquí, una cosa es verdadera por el solo hecho de que ella es no-oculta, perceptible, "evidente", nos decimos *(offenbar)*, pero la palabra de ninguna manera tiene el sentido cartesiano, el que implica confrontación o adhesión del razonamiento. La mesa so-

[1] "El remontar al fundamento de la metafísica", por Martín Heidegger, *Fontaine*, marzo 1947.

bre la cual escribo es *verdadera*, el árbol que se yergue delante de mi ventana es *verdadero*; podría decirse que el error es *verdadero* desde el momento que está no-oculto. Esta concepción de la verdad sólo favorece la confusión que de ella hace el vulgo con la palabra en el sentido científico. No digo que ella aproveche ese beneficio.

2º La verdad del ser (quizá más vale decir la creencia en la verdad del ser y la búsqueda de esa verdad) es, así lo declaran, "el fundamento que nutre la esencia de la metafísica". Nosotros decimos: *quizá* más vale, porque tenemos que vérnosla aquí con pensadores –como los marxistas– que si uno cree poder cambiar una letra en sus textos, gritan que eso prueba que nada se comprende de su doctrina y abandonan la discusión golpeando las puertas. Sin embargo, bajo su forma o bajo la que yo propongo, el dictado del doctor de Friburgo vuelve a la misma afirmación, poco novedosa: toda metafísica es una ontología. Cierto es que no trata, en su opúsculo, de metafísica, sino de la búsqueda del fundamento de la metafísica, búsqueda que, en efecto, no es una ontología. ¿No será esto muy humildemente un problema psicológico? A menos que la metafísica sea, para el autor, algo distinto de una actividad del espíritu humano, una manera de ser del ser *en sí*. Mas entonces las palabras *fundamento* de la metafísica, y sobre todo *remontarse* hacia ese fundamento, lo que implica esencialmente un trabajo del espíritu, carece ya de sentido.

3º Otro rasgo de la carta es proponerse "la relación de la verdad del ser con la esencia del hombre" y agregar –es lo importante– que esta relación "pertenece"

a la verdad del ser; que, en otros términos, el ser comporta, *por definición*, una relación con el Hombre. Tenemos pues aquí una metafísica más entre aquellas que se oponen a sus hermanas panteístas, para las cuales el Hombre no es sino un accidente en el Ser, que pudo no haberse producido. Sin embargo, ésta no se ofrece como una pura metafísica del Hombre; puesto que estipula que la relación con la esencia del Hombre "no agota toda la verdad del Ser". Es cierto que de esta verdad del Ser fuera del Hombre no vuelve a decir una palabra, o si la dice es en relación al Hombre. En suma, el dogma admite que el problema del Ser supera el problema del Hombre, mas lo admite del mismo modo que el león admite haberse comido al pastor y, en efecto, ya no se ocupa sino del problema del Hombre. Tenemos aquí nuevamente una de esas metafísicas –cuyo tipo sigue siendo la cristiana– que más o menos francamente, no tratan sino del Hombre; por lo cual las metafísicas modernas se oponen profundamente a las de la antigüedad, las que consideraban toda la naturaleza (la φυσιζ), constituyendo en ella el Hombre sólo una parte. En última instancia, no existen sino dos posiciones metafísicas: Lucrecio y Pascal. Todas las metafísicas modernas, ésta como las otras, siguen a Pascal. El lector dirá si esto es un progreso.

4º Esta relación de la verdad del ser con la esencia del Hombre se llama *Da-sein* (el ser ahí); la esencia del *Da-sein* se halla, nos lo dicen, en su existencia, sirviendo el término *Existenz* únicamente para caracterizar el ser del Hombre. En otros términos (siempre que nos atrevamos emplear otros términos) la existencia es la determinación humana del Ser. Aquí Heidegger se encuentra

en oposición fundamental con Jaspers, para quien la existencia es definida por la *ausencia de toda determinación* (el predeterminismo trascendental), y con Sartre, para quien decir que la existencia precede a la esencia quiere decir que el "hombre *es* antes, luego es esto o aquello" [2]. Para emplear términos de la antigua escolástica, que parecen responder a formas eternas del espíritu humano, puesto que son ellas, en el fondo, las que oponen los metafísicos del siglo XX, diremos que para Heidegger, con su ser ahí, la existencia es pensada bajo la categoría de la *hœccité* y, para Jaspers y Sartre, bajo la de *quiddité*. ¡Dudamos que estos "inventores" quieran admitir pensar bajo los moldes de Berengario de Tours o de Roscelino!

5º La existencia comporta también para nuestro filósofo un otro rasgo, de ninguna manera implícito, como él parece creerlo, en el precedente (la distinción de las ideas no es su fuerte): la facultad de mantenerse "abierto" para la *aperité* del ser, entiéndase, decimos, su no-ocultamiento, su verdad. Esta posición se llama *ex-tasis*. Sólo pertenece al Hombre, que posee de esta manera la facultad de mantenerse abierto sobre la verdad de todos los seres, la piedra, la planta, el animal y constituye, de esta manera, "el-ser-en-el-mundo" [3]. A riesgo de ser tildado de poco respetuoso, me parece que esta facultad que tiene el Hombre –que en efecto sólo él la tiene– de plantearse la cuestión del Ser con re-

2 Cf. la *Nota* A.

3 Es, con palabras nuevas, la tesis de todos los místicos, según la cual el Hombre, por una cierta disposición, deviene la Conciencia del Universo. Para ejemplos tomados de André Breton, Pierre Reverdy, René de Renéville, Jöe Bousquet, Brice Parain, cf. nuestra *France byzantine*, págs. 57-65.

lación a todo lo que lo rodea, ha sido llamada, hace siglos, con una expresión que se ha convertido en una perogrullada: el Hombre es un animal metafísico.

6º Esta metafísica se propone el tiempo; ella se llama *Sein und Zeit*; implica que el ser es pensado en tanto que *presencia*. Sin embargo, la esencia del tiempo permanece "oculta" y no puede ser pensada, *ni aun con el auxilio de la noción metafísica de tiempo. Sein und Zeit* enuncia que el ser debe ser pensado en relación a su verdad, *es decir, a la "aperité" que se enuncia como "tiempo"*. Y he aquí una nueva definición de la verdad del ser, que nada tiene que ver con la del comienzo que era su no-ocultamiento, y que es aún todo lo contrario puesto que la esencia del tiempo es justamente el ocultamiento. Evidentemente nuestro doctor no se obliga a la coherencia del lenguaje, para la cual sin duda sólo siente desprecio.

7º En fin, la posición "ex-tática" constituye la "esencia de la intelección". Esto da razón al exégeta del heideggerismo, A. de Waehlens, cuando declara –lo que le ha sido muy discutido– que el principio existencial fundamental de esta filosofía aparece como creador de inteligibilidad, como "un esfuerzo tendiente a insertar las existencias brutas en las mallas de una totalidad inteligible" [4]. A lo cual se le respondió [5] que esta inteligibilidad procedería de la actividad del sujeto, cuando la relación sujeto-objeto es precisamente la que Heidegger pretende ignorar. Enfrentamos aquí, una vez más, un rasgo común a todas las metafísicas: pretender que

4 A. DE WAEHLENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, página 312.

5 *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1946, pág. 191.

es por un estado carente de todos los elementos constitutivos de la inteligencia –creencia en la distinción sujeto-objeto, empleo de conceptos, percepción de relaciones– que se accede a la inteligencia, a la "verdadera inteligencia". (Véase recientemente Bergson).

En suma, el interés del texto heideggeriano no está en lo que dice; en metafísica, como lo recordamos al comienzo de este trabajo, todas las posiciones están ocupadas desde hace siglos, y aquí, más que en ninguna otra parte, puede afirmarse que nada nuevo hay bajo el sol; el interés está en la manera cómo lo dice, precisamente en el carácter personal que así pone de relieve. Del hecho de que valga por el giro personal con que expresa cosas banales, la metafísica se opone directamente a la ciencia y se asimila a la literatura, por lo menos a la literatura propiamente dicha, más exactamente a la poesía. ¿Confesarélo? La personal manera que tiene el doctor alemán de enunciar lugares comunes me parece de una cualidad bastante grosera; señala un espíritu prodigiosamente ingenuo, visiblemente convencido de la originalidad y de la profundidad de lo que dice en razón de la forma abstrusa como lo dice. Nunca me sentí más inclinado a suscribir la famosa expresión: la filosofía es el arte de decir de una manera complicada cosas extremadamente sencillas. Y aún a riesgo de ser tildado de nacionalista extremado, doy la palma a los existencialistas franceses, Sartre y Simone de Beauvoir quienes, si bien no dejan de creer que renuevan el contenido de sus vasijas porque les pegan etiquetas nuevas y sibilinas, otras veces saben presentar sus perogrulladas bajo una forma francamente literaria, con frecuencia singularmente feliz.

SUMARIO